

# KİRAAT İLMİNDE ÜÇ MESELE

-MEHÂRİC-İ HURÛF,  
ŞÂZ KİRAATLER VE  
HAFS RİVAYETİ-

EDİTÖR  
DOÇ. DR. ÖMER ÖZBEK

## KIRAAT İLMİNDE ÜÇ MESELE -MEHÂRİC-İ HURÛF, ŞÂZ KIRAATLER VE HAFS RİVAYETİ-

Editör: Doç. Dr. Ömer Özбек

**Yayınevi Grubu Genel Başkanı:** Yusuf Ziya Aydoğan (yza@egitimyayinevi.com)

**Genel Yayın Yönetmeni:** Yusuf Yavuz (yusufyavuz@egitimyayinevi.com)

**Sayfa Tasarımı:** Kübra Konca Nam

**Kapak Tasarımı:** Eğitim Yayınevi Grafik Birimi

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı

**Yayıncı Sertifika No:** 76780

**E-ISBN:** 978-625-385-273-3

1. Baskı, Temmuz 2025

**Baskı Cilt:** Sayfa Basım Sanayi

Tevfik İleri Mah. Emek Cad. Polat Sok. No: 2 Pursaklar / Ankara

Matbaa Sertifika No: 77079

### Kütüphane Kimlik Kartı

## KIRAAT İLMİNDE ÜÇ MESELE -MEHÂRİC-İ HURÛF, ŞÂZ KIRAATLER VE HAFS RİVAYETİ-

Editör: Doç. Dr. Ömer Özбек

VI+117 s., 160x240 mm

Kaynakça var, dizin yok.

E-ISBN: 978-625-385-273-3

Copyright © Bu kitabın Türkiye'deki her türlü yayın hakkı Eğitim Yayınevi'ne aittir. Bütün hakları saklıdır. Kitabın tamamı veya bir kısmı 5846 sayılı yasanın hükümlerine göre kitabı yayımlayan firmanın ve yazarlarının önceden izni olmadan elektronik/mekanik yolla, fotokopi yoluyla ya da herhangi bir kayıt sistemi ile çoğaltılamaz, yayımlanamaz.

**EĞİTİM**

yayınevi

**Yayınevi Türkiye Ofis:** İstanbul: Eğitim Yayınevi Tic. Ltd. Şti., Atakent mah. Yasemen sok. No: 4/B, Ümraniye, İstanbul, Türkiye

**Konya:** Eğitim Yayınevi Tic. Ltd. Şti., Fevzi Çakmak Mah. 10721 Sok. B Blok, No: 16/B, Safakent, Karatay, Konya, Türkiye  
+90 332 351 92 85, +90 533 151 50 42  
bilgi@egitimyayinevi.com

**Yayınevi Amerika Ofis:** New York: Egitim Publishing Group, Inc.  
P.O. Box 768/Armonk, New York, 10504-0768, United States of America  
americaoffice@egitimyayinevi.com

**Lojistik ve Sevkiyat Merkezi:** Kitapmatik Lojistik ve Sevkiyat Merkezi, Fevzi Çakmak Mah. 10721 Sok. B Blok, No: 16/B, Safakent, Karatay, Konya, Türkiye  
sevkiyat@egitimyayinevi.com

**Kitabevi Şubesi:** Eğitim Kitabevi, Şükran mah. Rampalı 121, Meram, Konya, Türkiye  
+90 332 499 90 00  
bilgi@egitimkitabevi.com

**İnternet Satış:** www.kitapmatik.com.tr  
bilgi@kitapmatik.com.tr

**EĞİTİM YAYINEVİ**  
**GRUBU**

**EĞİTİM**  
yayınevi

**SALON**  
YAYINLARI

**kitapmatik**  
eğitimci kitapları

**Kitapmatik**  
Yayıncıları

**EĞİTİM**  
kitabevi

## **İÇİNDEKİLER**

### **BÖLÜM 1: ŞÂZ KIRAATLERİN TEFSİRLERDEKİ ETKİSİNE KISA BİR BAKIŞ**

**(Dilbilimsel-Rivayet-Dirayet-Ahkâm-İşari Tefsirler Bağlamında)..... 1**

Ömer ÖZBEK, Mustafa ERHAN

### **BÖLÜM 2: MEHÂRIC-İ HURÛF..... 24**

Yakup UZUN

### **BÖLÜM 3: ŞÂZ KIRAATLER VE FIKIHTA DELİL OLARAK KULLANIMI..... 64**

Ömer ÖZBEK, Ghamdan Hussein Ahmed Ahmed RAGEH

### **BÖLÜM 4: HAFS RİVAYETİ: ÖZELLİKLER, YAYGINLIK VE SEBEPLERİ ..... 88**

Mustafa SAĞLAM, Muhammed Yusuf KÜÇÜK

## ÖN SÖZ

Kur'ân insanlar ve cinler için hem öğüt ve tutanlara hidayet hem de inananlar için rahmet, müjde ve şifa olarak gönderilmiştir. Ondan neşet eden ilimlerin en faziletlisi Kur'ân'a en yakın olması hasebiyle kıraat ilmidir. Kıraat ilmi, Kur'ân'ın okunma keyfiyetlerini onu nakledenlerine nispetle bilmeyi ifade eder. Bundan başka manaya ve ahkâm'a etki eden ancak kıraat vecihlerini bilmeyen kimselere gizli kalan mana hazinelerini de içinde barındıran vücuhâtı konu almıştır. Bu konumu ile Kur'ân'ın zengin manalarını içinde barındıran ve ahkâmın inceliklerine kendisiyle fukahanın yol bulabildiği anlam derinliklerini de kuşataen yine kıraatlerdir. Kıraat ilminin birçok meselesi vardır. Bunların tümüne bir kitap bölümünde değinmek bu ilmin engin alanı için mümkün olmayan bir işe girişmek olurdu. Bu nednele bir araya gelen akademisyenler olarak bu ilmin üç meselesini ele aldık ve bu çalışmada inceledik. Bunlardan bir kısmında doktora öğrencilerimiz de bizlere katılarak hazırlanan çalışmalarla üreten akademisyenler olmaya birer adım daha yaklaştılar.

Bu cümleden olarak ilk bölümde “*Şâz Kıraatlerin Tefsirlerdeki Etkisine Kısa Bir Bakış*” adlı çalışmayı doktora öğrencimiz Mustafa Erhan ile birlikte hazırladık. Bu bölümde tefsir çeşitlerinin hemen her birine kısa örnekler vererek genel anlamda kıraatler ve özelde de şâz kıraatlerin tefsirde nasıl ele alındığına ve bununla ortaya çıkan meselelere dair bir fikir vermeye çalıştık.

İkinci bölüm, kıraat alanında öğretim üyesi olan Yakup Uzun tarafından hazırlanmıştır. Uzun bu çalışmasında harflerin mahreçlerini, sıfat ve özelliklerini ele alarak bu konuda bilgi edinmek isteyenlere görsel şekillerle desteklediği bir materyal sunmuştur. “*Meharici Huruf*” adlı çalışma aynı zamanda son dönemde günümüzde harflerin mahreç ve sıfatları ile ilgili olarak hazırlanan en kapsamlı çalışma özelliğini taşımaktadır.

Üçüncü bölüm Tunuslu doktora öğrencimiz Ghamdan Raghead ile birlikte yaptığımız ve şâz kıraatlerin fıkıhta kullanımını konu edinmiş olan Arapça bir çalışmadır. “*القراءات الشاذة والاحتجاج بها في الفقه*”/“*Şâz Kıraatler ve Fıkıhta Delil Olarak Kullanımı*” adını taşıyan çalışma ile kardeş ülkelerden ülkemize gelen öğrencilerimizin bir akademisyen olarak yetişme sürecine katkı sağlanmış olması bizi mutlu etmektedir.

Dördüncü ve son bölümde yine kıraat ve Kur'ân okuma alanında öğretim üyesi olan Mustafa Sağlam ile aynı alanda öğretim görevlisi olan Muhammed Yusuf Küçük'ün birlikte hazırladıkları “*Hafs Rivayeti: Özellikler, Yaygınlık ve*

*Sebepleri”* adını taşıyan çalışma yer almaktadır. Bu çalışma en yaygın okunma alanına sahip olan Hafs rivayetini ve yaygınlığının sebeplerini konu edinmekten başka ülkemizdeki üniversitelerde bir fakültede aynı alanda birlikte çalışan iki akademisyenin uyum içinde koordineli bir şekilde çalışmalarının da bir örneğini teşkil etmektedir.

Kitabımızın oluşmasına çalışmaları ile katkı sağlayan bölüm sahibi hocalarımıza ayrı ayrı teşekkür ediyor ve çalışmalarında başarılar diliyorum. İkinci olarak bu çalışmalara katkıda bulunan doktora öğrencilerimize içten teşekkürü borç biliyorum. Ayrıca bu çalışmayı basma konusunda özveri gösteren Eğitim Yayınları’na da tüm hocalarımız adına şükranlarımı sunuyorum.

Bizleri Yüce Kitâb’ının öğretilmesi hususunda hizmetkâr kılan Yüce Allah’a hamdediyor, Kur’ân’ı yaşanmış bir model olarak bizlere ulaştıran kutlu Peygamberimiz Hz. Muhammed Mustafa’ya da salât ve selam ediyorum.

Gayret bizden tevîk Yüce Allah’tandır.

**Ömer ÖZBEK (Editör),**

**Kayseri, 2025**



# BÖLÜM 1: ŞÂZ KIRAATLERİN TEFSİRLERDEKİ ETKİSİNE

## KISA BİR BAKIŞ

### (Dilbilimsel-Rivayet-Dirayet-Ahkâm-İşari Tefsirler Bağlamında)

Ömer ÖZBEK\*, Mustafa ERHAN \*\*

#### Giriş

Kıraat farklılıkları, birçok Kur'ân ayetinin birden fazla şekilde tilâvet edilmesine imkân tanımıştır. Bu vecihlerin bir bölümü, lafzi farklılıklara rağmen herhangi bir anlam değişikliğini barındırmazken, farklı kıraat vecihlerinin bir diğer kısmı ayetlerin anlam dünyasını zengin kılmada bunlardan ayrılmaktadır. Bu durum, ayetlerin çok yönlü anlamlara açık hâlde olmasının farkındalığını sağlamış ve Kur'ân'ın zengin anlamlarının anlaşılmasına katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda kıraatler, yalnızca tilavet farklılıkları olarak değil, aynı zamanda tefsir başta olmak üzere, ayetlere bağlı hükümlerde detaylar ortaya koymaları sebebiyle diğer ilim disiplinlerinin de temel başvuru kaynaklarından biri olarak değerlendirilmiştir. Bu çalışmada şâz kıraatlerin tefsirlerdeki etkisi çeşitli özellikteki tefsirlere etkisinin tespit ve değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu amaca ulaşmak için karşılaştırmalı kaynak analizi yöntemi kullanılmış ve tespit edilen tefsirler özelliklerine göre şâz kıraatleri nasıl ele aldıkları bakımından makale sınırları çerçevesinde karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Sonuçta şâz kıraatlerin dilbilimsel tefsirlere en fazla, rivayet ve dirayet tefsirlerine daha azıyla ve ahkâm tefsirlerine ise belli oranda etkileri belirlenmişken işari tefsirlere etkisinin bulunmadığı tespit edilmiştir. Bu konu iki alan tefsirinde karşılaştırmalı olarak incelenmesi bakımından yapılacak yeni çalışmaları beklemektedir.

Kıraat ilminin teşekkül sürecinde önemli tartışmalardan biri olan "şâz kıraatler" meselesi, tarihsel süreç içerisinde ilmî bir ağırlık kazanmış ve çeşitli ilim dallarını yakından ilgilendirmesi sebebiyle derinlemesine ele alınmıştır. Özellikle tefsir, fıkıh ve akaid gibi temel İslami disiplinlerle doğrudan ilişkili olması, bu konunun daha fazla dikkat çekmesine ve farklı açılardan değerlendirilmesine yol açmıştır. Bu çalışmada, şâz kıraatlerin müfessirler

\* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Kıraat Anabilim Dalı, Öğretim Üyesi, Kayseri, omeroz@erciyes.edu.tr, ORCID: orcid.org/0000-0001-7668-1701.

\*\* Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Kayseri, mustafaerhann38@gmail.com, ORCID: orcid.org/0009-0003-3784-4645.

nezdindeki yeri, fakihler açısından ahkâm bağlamında doğurduğu sonuçlar ve işarî tefsir geleneğindeki yansımaları analiz edilerek, ilgili kıraatlerin yorum ve hüküm üretimindeki etkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. İlk olarak kısaca şâz kavramı ve şâz kıraatin ne olduğu üzerinde durulmuştur.

Sözlükte şâz kelimesi, شَذَّ sülasi fiil olup ism-i fail kalıbından olup; “tek kalmak”, “farklı olmak” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1</sup> İstılahta şâz kavramı, kıraat imamlarından meşhur ve mütevatir olmaksızın Kur’ân olarak nakledilen okuyuş biçimleridir.<sup>2</sup>

Hicrî dördüncü asır, kıraat ilminin şekillenmesinde mühim bir safhayı teşkil eder. Bu dönemde, Hz. Peygamber’den itibaren nakledilen kıraat birikimi, sistematik bir yapıya kavuşturulmuş; önceki yüzyıllarda da var olan tasnif çabaları bu asırda kalıcı ve etkili sonuçlar doğurmuştur. Bu sürecin başat figürü İbn Mücâhid (ö. 324/936) olup, *Kitâbu’s-Seb’a* adlı eseriyle kıraat ilmini belirli kaideler çerçevesinde tasnif etmiş, sahih kıraatleri yedi imamla sınırlandırmıştır. Onun ardından gelen İbn Hâleveyh, Ebû Ali el-Fârisî ve Mekkî b. Ebî Tâlib gibi âlimler, bu ilmi daha da derinleştirerek alana mühim katkılar sunmuştur.<sup>3</sup>

Söz konusu müelliflerin ortaya koyduğu eserler, yalnızca dönemlerinin değil, sonraki nesillerin de başvuru kaynakları hâline gelmiş; Sahih/mütevatir, şâz ve merdud terimleri<sup>4</sup> bu dönemde daha açık sınırlarla tanımlanmıştır. Şâz kıraat, sözlükte “*cemaatten ayrılan, nadir olan*” anlamlarını taşımakta olup, kıraat ilminde sahihlik şartlarını taşımayan rivayetleri ifade etmekte kullanılmıştır. Bu kavrama dair değerlendirmelerde, özellikle Sehâvî gibi âlimler, sözlük ve ıstılah anlamları arasında bağ kurarak, şâz kıraatlerin mahiyetine açıklık getirmiştir.

Mütevatir kıraat ise, tevâtür yoluyla aktarılan, yalan üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluk tarafından rivayet edilen kıraattir.<sup>5</sup> Bu

<sup>1</sup> Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî, *Kitabü'l-Ayn*, (thk. Mehdi el-Mahzûmî – İbrahim es-Sâmerrâî), ts., VI/215; İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ er-Râzî, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Fikr, 1979, III/180, “شَذَّ” md.; İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mukrem el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, “شَذَّ” (Lübnan: Dâru's Sadr, ts.), IV/2219,

<sup>2</sup> İbnü'l-Cezerî, *el-Müncidu'l-Mukriin*, (thk. Abdulhayy Feremâvî), Mektebetü Cumhuriyeti Mısır, I. Baskı, Kahire, 1977, 99.

<sup>3</sup> Râfiî, Mustafa Sâdık, *l'câzu'l-Kur'an ve Belağâtu'n-Nebeviyye*, Mektebetü't-Ticariyye, VIII. Baskı, Mısır, 1965, 53.

<sup>4</sup> Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2001, 288.

<sup>5</sup> İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fî Kirâati'l-Aşr*, (thk. Muhammed Temim Mustafa ez-Zehabî, Mektebetü Dari'l-Huda, Cidde, 1994, 68; Zerküşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Kahire, Dâru't-Turas, ts., I/318.



özellikleyle, kıraat ilminde sıhhatin en yüksek mertebesini temsil eder.<sup>6</sup> İbn Mücâhid'in kıraatleri derleyip sistemleştirmesi, ümmetin büyük çoğunluğu tarafından benimsenmiş, bu kıraatler namaz ve diğer ibadetlerde Kur'ân olarak kabul edilmiştir. Hatta inkârının küfür olduğu kanaati hâsıl olmuştur.<sup>7</sup>

Kıraatlerin tasnifinde sened güvenilirliği, rivayet şöhreti ve Arap diline uygunluk gibi ölçütler esas alınmış; mütevatir, şâz ve âhâd gibi kategorilerle kıraatler derecelendirilmiştir. Zamanla, İbnü'l-Cezerî'nin katkılarıyla bu sınıflamalar ilmî bir çerçeveye oturmuş ve kıraat ilmi kemale ermiştir. Bu süreç, aynı zamanda kavramların anlamlarında meydana gelen değişimleri ve bu değişimlerin ilmî gelenek içerisindeki yansımalarını da ortaya koymuştur. Böylece şâz kavramı, hem sözlük hem ıstılah bağlamında kıraat ilmi içerisinde farklı boyutlarıyla ele alınan dinamik bir kavram hâline gelmiştir. Bu çalışmada şâz kıraatin tefsirlerde nasıl ele alındığı üzerinde durulmuştur. Fakat konu çok dağılmayacak ve çalışmanın sınırlarını aşmayacak şekilde çeşitli türlerde örneklendirilen belirli tefsir kaynakları çerçevesinde ve detaylara çok fazla girilmeden irdelenmiştir.

### Şâz Kıraatlerin Tefsirlerdeki Etkileri

Şâz kıraatlerin tefsire olan etkilerini tüm tefsirler bazında incelemek daha geniş bir çalışmanın konusudur. Burada, çalışmanın sınırlarını aşmayacak şekilde dilbilimsel tefsirler, rivâyet ve dirâyet tefsirleri, ahkâm tefsirleri ve işâri tefsirlerden genel hakkında bir yargı oluşturacak mahiyette olduğunu düşündüğümüz birer adet seçilerek şâz kıraatlerin bu tefsirlerde ayetlere verilen manalar üzerinde etkisinin bulunup bulunmadığı tespit edilmeye gayret edilmiştir.

Tefsirlerde özellikle dil, rivâyet ve ahkâm tefsirlerinde âyetlerin izahları yapılmışken manaya etki ettikleri oranda kıraat örneklerinden de istifade edilmiştir. Bu cümleden olarak türleri itibariyle dilbilimsel, rivâyet, dirâyet ve fikhî tefsirlerde hem sahih hem de şâz kıraatlere hatırı sayılı bir miktarda yer vermişlerdir. Bunlar arasından bahsettiğimiz tefsir çeşitlerine göre şu adları sayabiliriz:

<sup>6</sup> Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1985, 256.

<sup>7</sup> İbnü'l-Cezerî, *el-Müncidü'l-Mukriîn*, 81; Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988, I/418; Nübeyl b. Muhammed İbrahim, *İlmü'l-Kirâât*, el-Mektebetü't-Tevbe, Riyad, 2000, 19.

Dilbilimsel tefsirler arasından *Meâni'l-Kur'ân* şeklinde aynı adı taşıyan Ferrâ (ö. 207/822), Ahfeş (ö. 215/930) ve Zeccâc'a (ö. 311/923) ait tefsirler... Rivâyet ve dirâyet tefsirleri arasından Taberî'ye (ö. 310/923) ait *Câmiu'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'ân*, Ebû'l-Leys es-Semerkindî'ye (ö.373/983) ait, *Bahru'l-Ulûm*, Beğavî'ye (ö.516/1122) ait olan *Meâlimu't-Tenzîl*, İbn Atiyye'nin (ö.546/1151) telif ettiği *el-Muharreru'l-Vecîz* ve Süyûtî'ye ait olan *ed-Dürri'l-Mensûr fi't-Tefsiri'l-Me'sûr* isimli rivâyet tefsirleri.... Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvil fi Vücûhi't-Te'vîl*, Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-Muhît*, Razî'nin (ö. 605/1208) *Mefâtihu'l-Gayb* adlı dirâyet tefsirleri... Ahkâm tefsirleri arasından ise Kurtubî'nin (ö. 671/1272) *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* Tahâvî ve Cessâs'ın (ö. 370/981) aynı adı taşıyan *Ahkâmi'l-Kur'ân* isimli eserleri...

Bu saydığımız tefsirler kıraat vecihleri açısından oldukça geniş bir içeriğe sahiptir. Bahsi geçen tefsirlerde sahih kıraatler yanında şâz kıraatlerde ayetin anlamına yardımcı olarak yer aldığından bu tür kıraatlerin tefsire etkilerine de yeterince örnekler sunmaktadırlar. Nitekim bu ve benzeri eserlerde müelliflerin ele aldığı bazı kıraat örnekleri diğer kıraat eserlerinde çok yaygın şekilde yer almasa da onların ayete verdikleri anlamlara dayanak yaptıkları kıraat örneklerinde özellikle bu kıraat vecihlerinin ait oldukları şahısları belirtmeleri sayesinde bu kıraatlerin tanınmasına da katkı sağlamışlardır.

### 1. Dilbilimsel Tefsir Bağlamında Şâz Kıraat

Dilbilimsel tefsir tarzının bu günkü şekliyle olmasa da ilk malumatlar halindeki örneklerinin kaynağı sahabeye kadar uzanmaktadır. Sahabe arasında bu konuda özellikle İbn Abbâs'ın öne çıktığı söylenebilir. Çünkü o, meânî'l-Kur'ân, i'rabü'l-Kur'ân ve mecâzü'l-Kur'ân türünden olan eserler için ilim öğretme yöntemi ile önemli bir esin kaynağı olmuştur. Bu cümleden olarak İbn Abbâs Arapçayı fasih haliyle kullanmış, manaya odaklanmış ve anlaşılmayan ayetler konusunda sahabenin başvuru kaynağı olmuştur.

Dilbilimsel tefsirler içerisinde yukarıda bahsettiğimiz meânî'l-Kur'ân türü eserlerden birini ele alarak incelemek genel anlamda bu konu ile ilgili bir fikir vermesi açısından yeterli olacaktır. Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ tarafından kaleme alınan “*Tefsîru Müşkili İ'râbi'l-Kur'ân ve Meânih*” adlı eser, Kur'ân ayetlerini dilsel yönüyle inceleyen erken dönem tefsir metinlerinden biridir. Ferrâ bu eserinde özellikle kıraat farklılıkları, nahiv, sarf ve kelime anlamları gibi dilbilimsel unsurları dikkate alarak ayetleri yorumlamıştır.

Ferrâ sadece aktarıcı değil, aynı zamanda yorumlayıcı ve seçici bir yaklaşım benimsemiştir. Kullandığı kalıp ifadeler, onun dilsel bir otorite gibi davrandığını gösterir. Mesela Ferrâ, “احب الى” – “bana göre uygundur”<sup>8</sup> “ولست استحب ذلك” – “bunu uygun bulmadım”<sup>10</sup> “غلط” – “yanlıştır”<sup>11</sup> “غير جائز” – “caiz değildir.”<sup>12</sup> gibi ifadeler kullanmıştır.

Ferrâ, tefsirinde hem sahih hem de şâz kıraatlere yer vermekle birlikte, özellikle dil bakımından en fasih olan kıraati tercih etme eğilimindedir.<sup>13</sup> Nitekim “شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ” kelimesinin geçtiği “شَهْرُ” şeklindeki ayette<sup>14</sup> kıraat farklılıklarını ele almış ve umurun bu kelimeyi ref’ olarak okuduğunu belirtmiştir. Bu okumanın gerekçesi olarak ise kelimenin başına takdiren “ولكم” ibaresinin getirildiğini ifade etmiştir.<sup>15</sup>

Bununla birlikte, Mücâhid’den naklen Hasan-ı Basrî’ye nispet edilen alternatif bir kıraate<sup>16</sup> de yer vermiştir. Bu rivayete göre, söz konusu kelime mansûb olarak okunmuştur. Bu kıraatin anlaşılabilmesi için ayetin öncesine “ان تصوموا”, sonrasına ise “خير لكم” ibaresi takdir edilmektedir. Bu da ayetin manasında ibadetin tekrarı vurgusunu gündeme getirmektedir.

Ferrâ, her iki kıraati gerekçeleriyle birlikte zikrettikten sonra, cumhurun kıraatinin, yani ref’ şeklindeki okumanın, şâz kıraate nazaran daha güzel ve dil açısından daha sağlam olduğunu ifade etmiştir. Bu yaklaşım, Ferrâ’nın kıraatleri yalnızca nakletmekle kalmayıp, onları dilsel kaideler çerçevesinde değerlendirdiğini ve fasahate dayalı tercihte bulunduğunu göstermektedir.

Öte yandan, Ferrâ’nın çağdaşlarından olan Ahfeş ve Zeccâc, eserlerinde hem sahih hem de şâz kıraatlere yer vermişlerdir. Ancak bu müfessirler, kıraatler arasında açık bir tercihte bulunmamış, sahih kıraati dil açısından tahlil etmekle yetinmişleridir. Şâz kıraatler hakkında ise, bu tür kıraatlerin dil

<sup>8</sup> Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1983, I/43, 88.

<sup>9</sup> Ferrâ, *Meânil'l-Kur'ân*, I/441.

<sup>10</sup> Ferrâ, *Meânil'l-Kur'ân*, I/19, 20.

<sup>11</sup> Ferrâ, *Meânil'l-Kur'ân*, II/285.

<sup>12</sup> Ferrâ, *Meânil'l-Kur'ân*, I/130.

<sup>13</sup> Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 44; Dağ, Mehmet, “Kıraat İlmünde Şâz Kavramı”, *Mârifet*, 7, sayı, 2, Konya, Güz 2007, 69.; Bâlvâlî, Muhammed, *el İhtiyar fi'l-Kirâât ve'r-Resm ve'z-Zapt*, Mağrib, 1997, 82

<sup>14</sup> el-Bakara, 2/185.

<sup>15</sup> Abdüllatif el-Hatîb, *Mu'cemü'l-Kirâât*, (Dimeşk: Dâru Sa'di'd-Dîn, 2002), I/254.

<sup>16</sup> İbn Hâleveyh, Hüseyin b. Ahmed, *el-Muhtasar fi Şevâzî'l-Kur'ân min Kitabi'l Bedî'*, Matbaatü'r-Rahmâniyye, (nşr: Arthur Jeferyy), Mısır, 1934, 19.

bakımından câiz olduğu yönünde değerlendirmeler yapmışlardır.<sup>17</sup> Çalışmamızda Ferrâ'nın eserini örneklem olarak tercih etmemiz ve Ahfeş ve Zeccâc'ın, eserlerine yer vermemiz bu nedenledir.

## 2. Rivayet Tefsiri Bağlamında Şâz Kıraat

Rivayet tefsiri “Kur’ân’ın Kur’ân’daki başka âyetlerle, Hz. Peygamber’in, Sahabenin, hatta bir görüşe göre tabiinin sözleriyle de açıklanması”<sup>18</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Bu kavram sonraki dönemlere ait olduğu için tanım da çağdaş bir tanım olarak nitelenmiştir.<sup>19</sup> Bu türün klasik dönemdeki adı “me’sûr” şeklindedir. Me’sûr kelimesi ile öncekilerden rivayet edilen bir şey ve bunun nakledilmesi anlamı kastedilmektedir. Zemahşerî bu kavrama “bir neslin önceki nesilden naklettiği söz”<sup>20</sup> manasını vermiştir. İsmail b. Hammad el-Cevherî (ö. 393/1002) ise bu ifadeyi “sonradan gelenin öncekinden naklettiği şey”<sup>21</sup> olarak kaydetmiştir. Ayrıca me’sûr kavramının Sahabe veya Tabiîn dönemleri gibi bir zaman dilimi ile sınırlandırılmasının sebebi “rivayet tefsiri”nin daha sonraki dönemlere ait bir ıstılah olması ile izah edilmiştir.

Bu çerçevede “Kur’ân’ın Kur’ân ile tefsiri” türünün nasıl me’sûr/rivayet tefsirinden sayılacağı problemlili bir durum oluşturmaktadır. Çünkü Kur’ân’ı kim kimden bir tefsir veya anlama vasıtası olarak rivayet edecektir? Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri kendi başına bir sorun teşkil etmese de bunun rivayet tefsiri tanımına dâhil edilmesi problemin odak noktasını oluşturmuştur. Nitekim Subhî Salih (ö. 1986), mevzubahis kısmı tanıma dâhil etmeyerek rivayet tefsirini “Sahabe, Tabiîn ve Etba-i Tabiîne dayanan ve onları kaynak edinen tefsir” olarak tanımlamıştır.<sup>22</sup> Diğer başka tanımlarda<sup>23</sup> da bu durum göze çarpmaktadır. İbn Teymiye (ö. 728/1327) rivayet-dirayet şeklinde bir ayırım yapmamakla birlikte eserinin baş tarafında Hz. Peygamber’in (sav) Kur’ân’ın tamamını lafız ve mana olarak sahabeye beyan ettiğini söylemiştir.<sup>24</sup> Ayrıca İbn Teymiye tefsir yollarından en iyisinin Kur’ân’ın Kur’ân ile tefsir edilmesi

<sup>17</sup> Ebû'l-Hasan Saïd b. Mes'ade Ahfeş el-Mücâşî el-Belhî, *Meâni'l-Kur'ân*, (thk. Huda Mahmud), Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1990, I/171; Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve İrâbuh*, (thk. Abdü'l-Celîl Abduh Şelebî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988, I/253.

<sup>18</sup> Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *el-Menâhil fî Ulûmi'l-Kur'an*, II, 10

<sup>19</sup> Muhammed Aydın, ‘Rivayet Tefsiri’ Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel bir Yaklaşım, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2009/2), 1-2.

<sup>20</sup> Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esasu'l-Belâga*, (Beyrut: Daru Sadır, 1992), 11.

<sup>21</sup> İsmail b. Hammad Cevherî, *Tacu'l-Lüga ve Sıhahu'l-Arabiyye (Sihâh)*, “e-s-r” md. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, (Beyrut: Dâru'l-Ulûm li'l-Melâyîn, 1983), II, 575.

<sup>22</sup> Subhî es-Salih, *Mebâhis*, 232.

<sup>23</sup> Bk. Müslim Abdullah, *Eseru Tatavvuri'l-Fikri fî't-Tefsiri fî'l-Asri'l-Abbasi*, çev. Muhammed Çelik, (İzmir: Çağlayan Matbaası, 2006), 68; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 118.

<sup>24</sup> İbn Teymiye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsir*, Kahire: tsz, 45.

olduğunu ifade etmiştir. Kâfiyeci'ye gelince onun da, kendisinden önce yaşamış olan İbn Teymiye ve Zerkeşi gibi Kur'ân'ı Kur'ân ve sünnetle, sahabe ve tabiin sözüyle tefsir etmek gibi bir derecelendirme yapmadığı, “ancak rivayet” ve “dirayet tefsiri” ifadelerini ilk kez kullandığı<sup>25</sup> belirtilmiştir.

Burada rivayet tefsirini şâz kıraatler açısından ele aldığımız ve şâz kıraatler de Kur'ân kelimelerinin farklı vecihlerde okunuşu olduğu için bu konu bizi Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri yönüyle ilgilendirmektedir. İşte Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsir ister rivayet tefsiri tanımına dâhil edilsin ister edilmesin biz konuyu rivayet tefsiri başlığı çerçevesinde incelemeyi uygun gördük. Bu tür tefsirin en meşhur eseri olan *Câmiu'l-Beyân*'ı ise kapsamlı oluşu ve içinde şâz kıraatleri de barındırması sebebiyle örneklem olarak kullanmayı uygun bulduk. Çünkü Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî “*Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân*” adlı eseri ile rivayet geleneği alanında önemli tefsir âlimi olarak bilinmektedir. Sadece tefsir alanındaki katkılarıyla değil, aynı zamanda kıraat ilminin gelişimine yaptığı önemli katkılarla da tanınan bir âlimdir. Kıraat ilminde sistematik bir yapının henüz oluşmadığı dönemde, onun kıraatlere dair ortaya koyduğu tespitler, bu alandaki ilerlemeye önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Özellikle şâz kıraatler konusunda, Taberî'nin yaklaşımı, kavramın daha net bir şekilde anlaşılmasına zemin hazırlamıştır.

Taberî, kıraatler üzerine yaptığı çalışmalarda, genellikle senedini vererek ya da vermeyerek çeşitli kıraatleri eserlerine dâhil etmiştir. O, tefsir rivâyetleri, nüzûl sebepleri, Arap şiiri gibi birçok farklı konuda nakiller aktarmış ve bunları analiz etmiştir. Bu anlamda, şâz kıraatlere de önemli bir yer ayırmış ve onları hem tahlil etmiş hem de değerlendirmiştir. Kendisinin aynı zamanda bir kıraat âlimi olması, onun bu alandaki derinlemesine bilgisiyle birleşerek kıraat ilminin gelişimine önemli bir katkı sunmasına olanak sağlamıştır.

Taberî'nin kıraatlerdeki yaklaşımına bakıldığında, şâz kıraatlerin daha önce tam olarak belirgin olmayan anlamları ve tanımları konusunda önemli bir dönüm noktası oluşturduğunu söylemek mümkündür. Şâz kavramı, onun çabalarıyla belirginleşmiş ve şâz kıraat denildiğinde, kıraat içinde senedinde tek kalan nadir okumalar ya da Mushaflara ve icmâa muhalif kıraatler anlaşılır hale gelmiştir. Bu, kıraat ilminin gelişimi açısından önemli bir aşama

<sup>25</sup> Mustafa Karagöz, “Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mâhiyeti”, *Bilimname*, 5/2, (2004), 49.

olmasıyla birlikte Taberî'nin çalışmaları, özellikle çağdaşı olan İbn Mücâhid ve sonrasındaki kıraat ilmi ile ilgili çalışmalara katkı sağlamıştır.

Taberî, şâz kıraatlerle ilgili peşin hükümlere varmaktan kaçınmış, bu kıraatleri aklî ve naklî deliller çerçevesinde tahlil etmiş ve kanaatini bu şekilde ortaya koymuştur. Özellikle meşhur olmayan şâz kıraatleri reddetme gibi bir tavırdan kaçınmış, her kıraati ayrı bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Ayrıca, kıraatler arasında tercihler yaparken, sahih şâz kıraatleri, anlam ve dile uygun olduğu takdirde, bazen sahih kıraat seviyesinde değerlendirmiştir.<sup>26</sup> Taberî, kıraatler arasında tercihler yaparken dil, anlam ve sahih kıraatlere uyum gibi çeşitli kriterlere dayanmaktadır. Bununla birlikte, bazen müdrec okumalara da yer vermiş, ancak bunlara özel bir nitelendirme yapmamıştır.<sup>27</sup> Bu da onun, kıraatlere karşı oldukça dikkatli ve titiz bir yaklaşım sergilediğini gösterir.<sup>28</sup> Taberî, kıraatlerdeki sahihlik için bazı şartlar belirlemiştir. Bunlar arasında mushaflara uygunluk, icmâ ve senedin sıhhati gibi temel ilkeler yer almaktadır. Bu şartlardan birine veya birkaçına uymayan her okuma biçimi şâz kıraat olarak değerlendirilmiştir. Taberî'nin bu yaklaşımı, kıraatlerin değerlendirilmesinde belirli bir metodolojik sistem oluşturmuş ve şâz kıraatlerin sınırlarını netleştirmiştir.

Dolayısıyla, Taberî'nin şâz kıraatlere olan yaklaşımı, bu kavramın daha net bir biçimde tanımlanmasını ve kıraat ilminin gelişimini büyük ölçüde etkilemiştir. O, şâz kıraatleri reddetmek yerine, bunları derinlemesine tahlil etmiş ve her kıraate özgü özellikleriyle ilgili detaylı incelemeler yapmıştır. Bu çalışmalar, kıraat ilminin sistematikleşmesinde önemli bir dönemeç olmuştur.

Taberî'nin tefsirinde, sahih ve şâz kıraatlere verdiği yer ve bu kıraatleri nasıl değerlendirdiği önemli bir konudur. Kıraatlerin sahih ya da şâz olma durumu, dönemin kıraat ilminde henüz net bir sistematik yapıya kavuşturulmamışken, Taberî'nin bu kıraatleri dil, anlam ve âyetlerle bütünlük içinde incelemesi büyük bir katkıdır. Onun kıraatlere olan yaklaşımında belirgin bir özellik, kıraatleri toptan reddetmek ya da kabul etmek yerine, her birini ayrı ayrı değerlendirerek analiz yapmasıdır. Sahih kıraatlerle ilgili birkaç farklı rivâyet varsa, bunları değerlendirip birini tercih ederken, bazen de sahih ve şâz kıraatler arasında tercihte bulunmuştur.

<sup>26</sup> Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî), (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001), 1/459.

<sup>27</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/177-178.

<sup>28</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/153, 5/330-331.

Taberî'nin bu yaklaşımında, kıraatlerin henüz sistematik bir şekilde sınıflandırılmaması, hem şifâhî uygulamaların hem de yazılı kaynakların henüz bu kadar gelişmemiş olması etkili olmuştur. Yine de o kurrânın ihtilafına rağmen manada birleştiğini savunur.<sup>29</sup> Bu dönemde kıraatler çoğunlukla farklı okuma geleneklerine dayalıydı ve Kitâb'a dayalı bir kıraat literatürü henüz derlenmemişti. Bu sebeple Taberî, kıraatlerin değerlendirilip nakledilmesinde daha esnek bir yöntem kullanmıştır.

Taberî'nin kıraatlerin dilsel ve anlam yönünden tahliline örnek olarak *Câmiu'l-Beyân*'daki bazı değerlendirmeleri ele almak konunun daha anlaşılır olmasını sağlayacaktır. Buradaki ilk örneğimiz *وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَّرَ اتَّخَذُ أَصْنَامًا* <sup>30</sup> âyetinde geçen *أَرَزَّرَ* kelimesidir. Bu kelimenin birden fazla kıraatle okunduğu rivayet edilmiştir. Taberî bu kıraatler arasındaki farkları anlam yönünden ele almış ve dil kuralları çerçevesinde tahlil etmiştir. Bu yaklaşım, onun sadece şâz kıraatlerin yanlış ya da geçersiz olduğunu söylemektense, her birini bağlam içinde değerlendirerek anlamlı kılmaya çalıştığını göstermektedir. *أَرَزَّرَ* kelimesinin okunduğu farklı vecihlerden bir kısmı sahih; bir kısmı da şâz şeklinde nitelenmektedir. Örneğin on kıraat imamından olan Ya'kub bu kelimeyi *أَرَزَّرَ* şeklinde okumuş, geri kalan diğer kurra ise *أَرَزَّرَ* şeklinde okumuştur.<sup>31</sup> Bir başka okuyuş vechi ise Übey b. Ka'b'ın kelimenin başına bir nida edatı olan *بَا* ekleyerek okuduğu kıraattir.<sup>32</sup> İbn Abbas kelimeye bir soru edatı ekleyerek *أَرَزَّرَ* şeklinde;<sup>33</sup> başka bir rivayetle de *أَرَزَّرَ* şeklinde<sup>34</sup> okumuşken on dört kıraat imamına dâhil edilen A'meş ise *أَرَزَّرَ* şeklinde okumuştur.<sup>35</sup> Taberî kıraat farklılıklarına değindikten sonra bazı dilsel tahliller yapmaya geçmiştir. Taberî'ye göre, *أَرَزَّرَ* okuyuş şeklinde bu kelimenin *لِأَبِيهِ* kelimesinin gramerine tabi durumunda olduğunu belirtmiştir ki o da mecrur hal üzeredir. Fakat bu kelime Arapça bir kelime olmayışından dolayı mecrur olmanın dışında fetha üzere okunma özelliğine sahip olmuştur. Ayrıca Taberî icma üzere kurra'nın *أَرَزَّرَ* şekli üzere okumuş olduğunu da ifade etmiştir.

<sup>29</sup> Kamil b. Suûd b. Muteyrân el-Ca'ferîyyi Unezîyyi, *el-İhtiyârâtü'l-imami ebî Amr ed-Dânî fi ilmi'l-kirâât*, (Mekke: Câmiatu Ummi'l-Kurâ Kısmu'l-Kirâât, 2012), 141-142. Yakup Uzun, "Sahih Kıraatlerin Tespit Kriterlerinde Gelişme ve Genişleme" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran 2023), 261-282.

<sup>30</sup> el-En'âm, 6/74.

<sup>31</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/195.

<sup>32</sup> Muhâmmad b. Yusuf Endelûsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîd*, (thk. Âdil Ahmed, Ali Muhammed), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1993, IV/164.

<sup>33</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhtasar*, 35.

<sup>34</sup> Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Muhtesab fi Tebyîni Vucûhi Şevâzî'l-Kirâati ve'l-İzâhi minhâ*, (thk. Ali Necdî Nasîf, Abdulfettah İsmail Şelebî), Sezgin Neşriyat, II. Baskı, İstanbul, 1986, I/233.

<sup>35</sup> İbn Hâleveyh, *el-Muhtasar*, 35; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîd*, IV/164.

Bunun ardından ise o, يَأْزُرُ şeklindeki okuyuşun şâz kıraat olduğunu ifade etmiştir.<sup>36</sup> Buradan onun şâz kıraatleri reddetme gibi bir tavırdan kaçındığı ve her kıraati değerli görerek tahlil ettiği ve en son onunla mana vermeyi sakıncalı bulursa o vechin şâz olduğunu belirterek onu tefsir edeceği âyetin anlamına dâhil etmediği anlaşılmaktadır.

Bir diğer örneğimiz وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَتَبَسَّرْنَاَهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبُ “O esnada hanımı ayakta idi ve (bu sözleri duyunca) güldü. Ona da İshak'ı, İshak'ın ardından da Ya'kub'u müjdeledik” âyeti üzerindedir. Taberî, bu âyetin tefsirinde, Ebû'l-Haccâc Mücahid b. Cebr el-Mekkî'den (ö. 103/721) nakledilen bir rivayete dayanarak, burada geçen ضَحِكَ kelimesinin "adet görme" anlamında kullanıldığını ifade etmiştir. Ayrıca, Basra ehlinde bazı müfessirlerin de Hicaz ehlinin bu kelimeyi bu anlamda kullandığını aktardıkları belirtilmiştir. Zeccâc (ö. 311/923) da ضَحِكَ kelimesinin farklı bir anlam taşıdığına dair bir yorumda bulunmuş ve bu kelimenin anlamını farklı bir perspektiften ele almıştır.<sup>37</sup> Ancak, bazı müfessirler bu yorumu kabul etmemiş ve bu anlamın geçerliliğine karşı çıkmışlardır. Örneğin, Nehhâs (ö. 338/950) ضَحِكَ kelimesinin "adet görme" anlamında kullanılmasının bilinmediğini ve bu anlamın sahih olmadığını ifade etmiş ve bu tür bir yorumun âyetin gerçek anlamıyla çeliştiğini ve tefsir ilminde doğru kabul edilmediğini belirtmiştir.<sup>38</sup> Bu bağlamda, âyetin bu şekilde tefsir edilmesinin sahih olmadığı ve çoğunluk tarafından kabul edilen yorumlarla uyumlu bulunmadığı söylenebilir. Onun bahsi geçen yorumun, tefsir ilminde genel kabul görmeyen bir yaklaşım olduğunu ve makul bulunmadığını ifade etmesi de oldukça önemlidir.

Ayrıca bu örnek, tefsir çalışmalarında farklı bölgelerde ve zaman dilimlerinde kelimelere ve kavramların anlamlarına dair çeşitli yorumların ortaya çıkabileceğini gösteren önemli bir duruma işaret etmektedir. Müfessirlerin bu tür şâz yorumlarının, Kur'ân'ın ayetlerini anlamada farklı bakış açılarını yansıttığı ve anlamada derinlik kazandıran önemli bir boyut oluşturduğu dile getirilebilir. Ancak, bu tür yorumların kabul görmesi, sağlam delillere ve çoğunluğun görüşlerine dayalı olmadığında bu yönelimin hataya da yol açabileceği göz ardı edilmemelidir.

<sup>36</sup> Taberî, Câmiu'l-Beyân, IX/344-345.

<sup>37</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/61.

<sup>38</sup> Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. M. Ali Sabuni, (Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kura, 1409), 3/363.



Yukarıda verdiğimiz örneklerde Taberî'nin kıraatleri analiz ederken yaptığı değerlendirmeler, sahih ve şâz kıraatlerin dilsel, anlam ve icmâ perspektifinden rivayet tefsirlerinde nasıl ele alındığını göstermektedir. O, şâz kıraatleri hemen reddetmek yerine, her birini anlamlı bir şekilde irdeleyerek, hangi okumanın daha uygun olduğuna kanaat getirmiştir. Bu da onun kıraatlere yönelik daha geniş bir bakış açısının olduğu ve metodolojik bir yaklaşım geliştirdiğinin bir göstergesidir.

Sonuç olarak, Taberî'nin sahih ve şâz kıraatleri karşılaştırmadaki yaklaşımı, hem dilsel hem de anlam açısından derinlemesine bir inceleme yapmayı içerir. O, kıraatlerin her birini kendi bağlamı içinde değerlendirerek, yanlış veya doğru olduklarına karar vermektense, onların tahlil edilmesi ve bu tahlil üzerinden kıraatin geçerliliğini belirleme taraftardır. Bu sayede Taberî'nin, kıraatlerin gelişimine önemli bir katkı sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda kıraat ilmindeki temel tartışmalara da önemli bir yön vermiş olduğu anlaşılmaktadır.

### 3. Dirayet Tefsiri Bağlamında Şâz Kıraat

Genel anlamda ilim manasına gelen dirâyet kelimesi, sözlükte algılama, idrak, kavrayış, zekâ ve bilgi<sup>39</sup> manasında geçmektedir. Ancak bu kavramın ilim anlamında düşünülmemesi yukarıda geçen anlamları içermesi açısından daha uygun görülmüştür.<sup>40</sup> Buradan hareketle dirâyet tefsiri sadece rivâyetlere bağlı kalmadan Arap dili ve edebiyatı, lafızların anlamları ve delâlet vecihleri ve nüzûl sebeplerini bilip Kur'ân'ı kendi içtihad ve reyi ile tefsir etmek olarak ifade edilebilir. Buna rey ile tefsir ya da makûl tefsir de denilmiştir. Dirâyet tefsirinin temelini bireysel görüş ve ichtihadın oluşturduğu<sup>41</sup> söylenmiştir.

Dirâyet tefsiri olarak şâz kıraatler bağlamında incelenmek için seçtiğimiz tefsir Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî'nin (ö. 606/1210) "*Mefatihü'l-Gayb*" adlı eseridir. Çünkü Râzî bu tefsiriyle dirayet geleneği alanında önemli bir eser ortaya koymuştur. Onun kıraatlerle ilgili bakışını ise Kur'ân anlayışı şekillendirmiştir. Kur'ân'ın "mesanî" isminden hareketle o, nasihat tavsiye ve hikmetlerin belli bir düzen ve ahenk içerisinde tekrarlanmasına bu ismin işaret

<sup>39</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* "دری", 19/278.

<sup>40</sup> Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât li elfâzi'l-Kur'ân, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2002), "dry", 312; Arslan Karaoğlu, "Tefsirlerde Rivâyet ve Dirâyet Ayrımının Objektifliği Sorunsalı", *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 6/1 (Temmuz/July 2023), 5.

<sup>41</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/156-157; Zürcânî, *Menâhil*, 1/517-518, Ayrıntılı bilgi için bk. Karaoğlu, "Tefsirlerde Rivâyet ve Dirâyet Ayrımının Objektifliği Sorunsalı", 5-7.

ettiğini<sup>42</sup> düşünmektedir. Kıraatlerin de bu insicama katkıda bulunduğunu düşünen Râzî eserinde kıraat ilmine dair yaptığı değerlendirmelerde, döneminin kıraatlerle ilgili düzenlemelerinden ve kıraat alanında öne çıkan büyük şahsiyetlerin görüşlerinden nakillerde bulunmuştur. Kıraatlerin kabul şartları o dönemde önemli ölçüde netleşmiş ve kıraatler üzerinde önemli düzenlemeler yapılmıştır. Bu bağlamda, Râzî de kıraatleri değerlendirirken bu sistematik yaklaşımları benimsemiştir. Râzî'nin kıraatler hakkında yaptığı tasnifler, özellikle kıraatlerin sınıflandırılmasında özgün bir yaklaşım sergilediğini göstermiştir.

Râzî, kıraatleri sınıflandırırken, öncelikle Mekkî b. Ebî Tâlib'in tasnifini takip etmiştir. Ancak, Mekkî'nin tasnifinden farklı olarak, Râzî mütevâtir ile âhâd arasında "meşhûr" kavramını yerleştirmiştir. Bu, kıraatler arasında yeni bir kategori oluşturmuş ve bu kategorinin daha sonra kalıcı bir şekilde sistemin içine dâhil edilmesi, özellikle İbnü'l-Cezerî'nin çalışmalarıyla gerçekleşmiştir. Bu sınıflandırma, kıraatlerin daha anlaşılır hale gelmesine ve onlar vesilesi ile ortaya çıkarılan anlamlarının daha iyi bir şekilde çözümlenmesine yardımcı olmuştur.

Râzî, kıraat üzerine müstakil çalışmalar yapmamış ve kıraatleri, tefsirinde âyetlere daha detaylı anlamlar vermek üzere kullanmıştır. Kıraatlere yer verirken, bunlarda genellikle belirli bir meseleyi izah etme, dilsel açıdan âyete farklı bir anlam kazandırma, sahih kıraatlerin anlamını pekiştirme veya ilgili bir konuda farklı görüşlere cevap verme amacını gütmüştür. Bu şekilde, şâz kıraatlerin tefsirindeki işlevi genellikle âyetin anlamını derinleştirmek ya da diğer kıraatlerle daha uyumlu hale getirmek olmuştur. Burada birkaç paragrafta Râzî'nin tefsirindeki genelde sahih kıraatleri ve özelde ise şâz kıraatleri ele alış hususiyetleri ele alındıktan sonra örnekler verilerek konu tamamlanmıştır.

Bu bağlamda Râzî'nin kıraatlerle ilgili en dikkat çeken özelliklerinden biri, mütevâtir kıraatlere olan özel hassasiyetidir. Râzî, mütevâtir kıraatleri kabul ederken, bunun dışındaki kıraatler konusunda daha temkinli bir yaklaşım benimsemiştir. Bu tutum, onun bağlı olduğu **Şâfiî mezhebinin** kıraatlere bakış açısını da yansıtmaktadır. Şâfiî mezhebi, kıraatleri genel olarak mütevâtir olanlar ve bunların dışında kalanlar olarak iki ana grupta ele alır. Râzî'nin kıraatlerle ilgili değerlendirmelerinde bu anlayış belirgin bir şekilde görülür. Ancak, fikhî meselelerle ilgili kıraatleri yorumlarken Şâfiî mezhebinin

<sup>42</sup> Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, 19/211-215; Yakup Uzun Kur'an'ın İsimleri Bağlamında Kur'an Okuma, (Ankara: Fecr Yayınları 2023), 208.

görüşlerine uygun şekilde hareket etse de, âyetin anlamını derinleştirmeye yönelik olarak şâz kıraatlerden faydalanmayı ihmal etmemiştir.

Râzî'nin kıraatleri ele alışımda önemli bir nokta da, özellikle şâz kıraatleri kullandığında genellikle bu kıraatlerin dilsel açıdan anlamı güçlendiren, daha açıklayıcı bir şekilde ele alınmasını sağlamasıdır. Şâz kıraatler, Râzî için sadece ayrı bir okuma biçimi değil, aynı zamanda âyetlerin doğru anlaşılması için önemli bir araçtır. Şâz kıraatler, Râzî'nin tefsirlerinde bazen belirli bir meselenin açıklığa kavuşturulmasına yardımcı olmuş, bazen de farklı kıraatler arasında daha derin bir dilsel inceleme yapılmasını sağlamıştır.

Râzî'nin kıraatleri kullanmadaki temel amacı, âyetlerin anlam genişliğini artırmak ve farklı okuma çeşitliliği sunmaktır. Râzî, bu amaca ulaşmak için genellikle sahih kıraatleri kullansa da, anlamı daha zenginleştirebilmek amacıyla şâz kıraatleri de eserde önemli bir yer tutmuştur. Şâz kıraatleri, sadece farklı bir okuma biçimi olmakla kalmaz, aynı zamanda âyetlerin anlamlarını derinleştirir ve yeni perspektifler sunar. Râzî, kıraatleri bu bağlamda tefsirinde birer araç olarak kullanmış, onları anlamın daha geniş bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlamak için kullanmıştır.

Örneklere gelecek olursak, *قَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكُهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ* ayetindeki<sup>43</sup> *أَضَاءَتْ* kelimesini sahih kıraat imamları hepsi bu şekilde okumuştur. Râzî, bu âyetin tefsirinde, bu ifadenin dilsel açıdan nasıl anlaşılabilirliği üzerine yoğunlaşmıştır. Râzî, bu tür kıraatlerde önce nahiv (dil bilgisi) kaidelerine başvurmuş ve *فلما* ifadesiyle başlayan cümlelerin "isti'naf" (bağlantısız, yeni bir başlangıç) cümlesi olduğunu belirtmiştir. Bu sayede âyetin daha derin bir anlam kazanmasını sağlamak amacıyla, kelimenin nasıl okunmasının anlam üzerindeki etkilerini incelemiştir. Örneğin, *أَضَاءَتْ* fiili müteaddi (geçişli) ise, âyetin anlamı şu şekilde olacağını: “*Her ne zaman şimşek onlara bir yol aydınlatsa, onlar o yolu tutarlar*” kaydetmiştir. Bu durumda o, mef'ulün hazfedilmiş olacağını belirtmiş; buna karşılık, fiilin *أَضَاءَتْ* şeklinde, yani geçişsiz (lazım) bir fiil olarak okunması durumunda ise âyetin anlamının değişeceğini söylemiştir. “*Her ne zaman şimşek parlarsa, onlar onun ışığının düştüğü yerde yürürler.*” Bu iki farklı yorum arasında Râzî, âyetin anlamının ikinci ihtimâli de kapsadığını öne sürmüş ve bu görüşünü desteklemek amacıyla İbn Ebî Able'ya ait olan bir şâz kıraati delil olarak kullanmıştır.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> el-Bakara, 2/17.

<sup>44</sup> Râzî, Fahrettin Muhammed b. Ömer, *Mefatihü'l-Gayb*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1981, I/83.

Anlaşıldığına göre Râzî'nin şâz kıraatlere yaklaşımındaki temel amaç, her iki tür kıraati (sahih ve şâz) âyetlerin anlamlarını çeşitlendirmek, zenginleştirmek ve daha derinlemesine bir anlayış geliştirmek için kullanmaktır. Bu, hem dilsel anlamı hem de tefsirî açıdan zenginliği arttırmış ve farklı okuma biçimlerinin de kıraatle ilgili bilgi birikimine katkı sağlamasına olanak tanımıştır.

Râzî dışında, Zemahşerî, İbn Atiyye, Ebû Hayyân ve Kurtubî gibi birçok büyük müfessir de benzer bir yaklaşım sergileyerek şâz kıraatleri tefsirlerinde kullanmışlardır.<sup>45</sup> Bu kıraatler, sadece farklı okuma biçimleri değil, aynı zamanda bir ayetin çok katmanlı anlamlarının ortaya konmasında önemli bir rol oynamıştır.

Şâz kıraatleri tefsirinde kullanan müfessirlerden biri de Şinkî'tî'dir. O, Meryem Sûresi 25. ayetinde geçen "تَسَاقُطُ" fiilini seb'a kıraat imamları arasında okunan biçimlerinden farklı olarak şâz bir şekilde okumuştur. Hamza, fiili "تَسَاقُطُ" şeklinde okur; bu kıraatte "رُطْبًا" kelimesi, fiilin faili olan hurma ağacını açıklayan bir temyîz olarak değerlendirilir. Hafs ise fiili "تَسَاقُطُ" olarak okur ve burada "رُطْبًا" kelimesi fiilin doğrudan nesnesi olur. Seb'a'dan olan diğer kıraat imamları ise fiili "تَسَاقُطُ" şeklinde okumuştur.<sup>46</sup> Şâz olan vecihte ise ayetteki bu fiilin "يُسَاقُطُ" şeklinde okunduğu<sup>47</sup> aktarılmıştır. Bu okuyuşta, hurma ağacının fail olarak algılanması yerine, fiilin ilâhî bir müdahaleyi ifade ettiği anlamı ortaya çıkmaktadır.<sup>48</sup> Bu da ayetin tefsirinde mucizevî yönün güçlenmesini göstermektedir. Böylece fiilin telaffuzundaki farklılıklar hem beşerî müdahalenin hem de ilâhî inayetin bir arada olduğunu göstermektedir. "تَسَاقُطُ" fiilindeki sahîh ve şâz bağlamında baktığımızda ortaya çıkan kıraat farklılıkları, ayetin anlamını zenginleştirmekte ve metindeki ilâhî müdahale ile insan eyleminin birleşimine dikkat çektiği görülmektedir.

Bir diğer örnek, Allah Teâlâ'nın görülmesi meselesi ile ilgili ve tefsirlerde üzerinde çok durulan "وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ" (۲۲) إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

<sup>45</sup> Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, (thk. Âdil Ahmed, Ali Muhammed), el-Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 1998, I/192; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, I/181; Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1988, I/213; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîl*, I/212.

<sup>46</sup> Muhammed el-Emin eş-Şinkî'tî, *Advâ'ul-Beyan fi İyâdâhi'l-Kur'an-i bi'l-Kur'an* (Beyrût: Dâru İbn Hazm 1441) 4/360; Ebû Bekr İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1972) 409.

<sup>47</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/84.

<sup>48</sup> Şinkî'tî, *Advâ'ul-Beyan*, 4/360.

*Rablerine bakıp parlayacaktır.*"<sup>49</sup> âyetidir. Ehl-i Sünnet âlimleri, genellikle bu âyetin tefsirinde, müminlerin Allah Teâlâ'yı herhangi bir engel veya sınırlama olmaksızın göreceklerini ifade etmişlerdir.<sup>50</sup> Bu görüş, Ehl-i Sünnet'in çoğunlukla benimsediği bir yaklaşımdır ve ahirette Allah'ın görüneceği inancına dayanır.<sup>51</sup>

Râzi bu ayetteki نَاطِرَةٌ kelimesinin birkaç anlama geldiğini, sözlükte bir kimsenin yüzüne bakıp bir şey ummanın bu kavramla ifade edildiğini kaydetmiştir. Rablerinden bir nimeti bekleyen kulların bu şekilde Allah'ın yüzüne bakarak bir şey söylemeden beklemelerinin bir sıkıntıyı ifade ettiğini, oysa cennette sıkıntının olmadığını onun dünyada darlık sebebiyle başkasından ummak anlamında mümkün olabileceğini söylemiştir. Bu yüzden yukarıdaki anlamın verilmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir.<sup>52</sup> Razi ikinci olarak Mücahid'den nakledilen müminlerin Allah Teâlâ'yı görmek yerine, Allah tarafından kendilerine bahşedilen sevaba bakacakları ifadesini nakletmiştir. Bu görüşü zahiri terk etmek anlamına geldiğini ifade ile şâz olarak nitelemiş ve buna bir aklî delil olması gerektiğini<sup>53</sup> ifade etmiştir. Bu rivayet, Ehl-i Sünnet'e göre de şâz bir görüş olarak kabul edilmiş ve genel olarak reddedilmiştir.

Bu konuda yeri gelmişken, Mu'tezile gibi Allah'ın ahirette görülmeyeceğini savunan mezhepler, Mücahid'in rivayetini delil olarak kullanmışlar ve bu rivayeti Allah'ın görülmeyeceğine dair bir kanıt olarak öne sürmüşlerdir. Ancak Ehl-i Sünnet, bu rivayeti Allah'ın görülmesine dair bir delil olarak kabul etmemektedir. Razi bu mesleyi bir başka yerde zikrederek Mu'tezilenin sözünün bu beklemede ru'yet değil sevap ve ikramları beklemek görüşüne karşı kendisinin ru'yetullah görüşünde olduğunu<sup>54</sup> ifade etmiştir.

Zemahşerî (ö. 538/1144), bu âyetin tefsirinde müminlerin Allah'a bakmasının imkânsız olduğunu savunmuş, bu görüşle Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığına işaret etmiştir.<sup>55</sup> Kummî (ö. 290/903) ise farklı bir yaklaşım benimseyerek, burada Allah'ın görüleceği değil, Allah'ın nimet ve

<sup>49</sup> el-Kıyâme, 75/22-23.

<sup>50</sup> Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisan fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdulfettâh Ebû Sünne (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, 1997), 5/523.

<sup>51</sup> Abdurrahman b. Salih b. Süleyman Rahheş, *el-Akvâlü's-Şâzze fî't-Tefsir*, Silsiletü isdârâtü'l-Hikme, 2003, 227.

<sup>52</sup> Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, 30/733.

<sup>53</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/505; Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, 30/733.

<sup>54</sup> Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, 30/90; Mahmûd Muhammed Yakûb, *Esbâbü'l-hatâi fî't-tefsir*, Suudi Arabistan, Dâru İbnü'l-Cevzî, 2005, 554.

<sup>55</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/270.

rahmetine bakılacağına dair bir yorumda bulunmuştur.<sup>56</sup> Bu iki yaklaşım da, Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği görüşten farklıdır ve bekleme kelimesine batın ve daha sembolik bir anlam yüklediğini göstermektedir.

Netice itibarıyla Râzî'nin şâz kıraatlere yaklaşımı, onun kıraatleri sistematik bir şekilde ele almak yerine, her bir kıraatin anlamını ve işlevini inceleyerek, tefsirle daha uyumlu hale getirmeyi amaçlayan bir yaklaşımdır. Râzî, şâz kıraatleri tefsirlerinde bir araç olarak kullanmış, bunları her fırsatta anlamı güçlendiren ve ayetlerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olan bir çözüm olarak değerlendirmiştir.

#### 4. Ahkâm Tefsir Bağlamında Şâz Kıraat

Kur'ân âyetleri içerisinde fikhî hükümleri içeren, kısaca ahkâm bulunan âyetlere ahkâm âetleri denir. İçinde fikhî hükümlerin bulunduğu açıkça ifade edilen âyetler, Mushaf sıralamasında ilklerden olan Bakara, Nisâ, Mâide sûrelerinde oldukça fazla miktarda yer almaktadır. Bundan başka doğrudan doğruya bir hüküm ifade etmeyip kendisinden istinbat yoluyla hüküm çıkarılan âyetler de vardır.<sup>57</sup> Ahkâm tefsiri veya fikhî tefsir hükümlerin çıkarıldığı alanı kapsamaktadır. Bu tefsir çeşidi, Kur'ân'ın amel yönünü ele alarak bu hususla ilgili âyetleri açıklayan ve yine ondan bu hususla ilgili hükümler çıkartmaya çalışan tefsir ekolü,<sup>58</sup> şeklinde tanımlanabilir. Ahkâm âyetlerinin sayısı İslâm âlimleri arasında ihtilaflı bir konudur. Fıkhi tefsirin ele aldığı ahkâm âyetlerinin sayısının birbirini tutmaması, bu işin müfessirin kabiliyetine bağlı bir husus olduğuna delâlet eder. Bu farklılığın temel nedeninin, her müfessirin bilgi, görüş, anlayış ve kabiliyeti farklı olması ve buna bağlı olarak bazı âlimleri bir kısım âyetleri sarih ahkâm âyetleri olarak kabul ederken; diğer bir kısmının bunu kabul etmemeleri<sup>59</sup> olduğu ifade edilmiştir. Fikhî tefsirde eser veren müfessirler içerisinde Cessâs ve Tahâvî önemli bir yer tutmaktadır.

Fıkıh, usûl-ü fıkıh ve tefsir alanlarında otorite kabul edilen Cessâs, kıraatlerin tedvin edildiği İbn Mücâhid döneminde yaşamıştır. Cessâs, hem *el-Füsûl fi'l-Usûl* adlı usûl eserinde hem de *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı fikhî tefsirinde kıraat farklılıklarına değinmiş ve kıraatler hakkında çeşitli

<sup>56</sup> Ebû Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsirü'l-Kummî* (Kûm: Müessese İmam Mehdî, 1435), 3/323.

<sup>57</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*. (İstanbul: İfav Yayınları, 2012), 294.

<sup>58</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), 1988, 1/46

<sup>59</sup> Karaoğlu, Arslan. "Ahkâm-ı Kur'âniye'nin Günümüze Bakan Yönü: Konyalı Mehmed Vehbi Efendi Örneği" Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/1 (2020), 328.

değerlendirmelerde bulunmuştur. O, Özellikle *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da, sahih ve şâz kıraatleri fikhî hükümlerin çıkarımında (istinbat) bir delil olarak kullanmıştır.

Cessâs'ın hocaları arasında yer alan Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/988), nahiv ve kıraat sahasında önde gelen isimlerden biridir. El-Fârisî, hocası İbn Mücâhid'in "*Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kirâât*" adlı eserine "*el-Hucce fi 'İleli'l-Kirâati's-Seb'*" isimli bir şerh yazmıştır. Bu bağlamda, Cessâs'ın kıraat ilmini el-Fârisî vasıtasıyla dolaylı olarak İbn Mücâhid'in ilmî birikiminden almış olabileceği değerlendirilebilir.

Cessâs, yaşadığı dönemin ilmî ortamı çerçevesinde kıraatleri *Kur'ân olan* ve *Kur'ân olmayan* şeklinde iki gruba ayırmıştır. Her ne kadar "şâz" terimini açıkça kullanmasa da, senedi zayıf olan ve icmâya aykırı düşen ya da mana bakımından kabul edilen kıraatlerle çelişen rivayetlerin Kur'ân sayılmayacağını açıkça ifade etmektedir.

Cessâs, Nisâ Sûresi'nin "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَلَهُنَّ أَجُورُهُنَّ فَرِيضَةً" âyetinin sonuna "إلى أجل مسمى" ifadesiyle yapılan ziyadeli kıraatin rivayet edildiğini aktardıktan sonra, bu kıraatin Müslümanlar tarafından tilâvet amacıyla delil gösterilmesinin câiz olmayacağını belirtmiştir. Bu açıklamaya göre Cessâs, "إلى أجل مسمى" teribinin Kur'ân'ın bir parçası olmadığını savunmaktadır. Ona göre bu ifade Kur'ân'dan kabul edilse dahi, burada geçen "ecel" yani sürenin mehre dâhil edilmesi gerekir. Bu durumda âyetin anlamı, "*Belirli bir süreye kadar mehir şartıyla birlikte girilen kadınlara, bu süre sona erdiğinde mehirlerini veriniz.*" şeklinde takdir edilecektir.<sup>60</sup>

Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933), *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında bazı âyetlerin tefsirinde kıraatlere yer vermesinin yanında nâsîh veya mensûh konusunda da bilgi vermiştir. Örneğin, Bakara Sûresi'nin 184. âyetinde geçen وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ şeklinde hükmün neshi hakkında farklı rivayetlere yer vermiştir. Burada geçen kıraatler ise فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ ifadesi üzerindedir. Ayetin bu kısmını Medeniyyân (İmam Nafi' ve Ebû Cafer), İbn Zekvân ve İbn Âmir bu kısmını Medeniyyân (İmam Nafi' ve Ebû Cafer), İbn Zekvân ve İbn Âmir şeklinde ilk kelimenin dammesi, ikinci kelimenin kesrası ve sondaki kelimeyi de cemi olarak okumuşlardır. İbn Âmir'den rivayetinde Hişam ise فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ şeklinde ilk kelimenin damme ile tenvini ikinci kelimenin dammesi ve ondaki kelimeyi de cemi olarak okumuşlardır. Diğer kurrâ ise yukarıda ilk verdiğimiz şekilde okumuştur. Bu durum ayetteki

<sup>60</sup> Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî 1417/1996, 3/94-101.

anlamı zenginleştiren bir hususiyettir. Bunun anlamı miskinlere ister tek birine on gün, istenirse bir miskinler topluluğuna on günü tamamlayacak şekilde fidyenin verilebilmesine işaret bu kıraat vecihleri ile olmaktadır.

Tahâvî bu kıraat vecihlerine yer vermemekle birlikte ayetin ahkâm kısmını açıklarken Seleme b. Ekvâ'dan (ö. 74/693) gelen “Bu âyet indiğinde isteyen oruç tutmayıp fide verebiliyordu. Nihayetinde bir sonraki âyet inince bu âyeti neshetti.”<sup>61</sup> şeklindeki rivayettir. Tahâvî bu konuda kıraatleri zikretmeden kıraatlerdeki manayı vererek birkaç rivayeti yukarıdaki ile birlikte değerlendirmiş ve hüküm konusunda netleşmediğini<sup>62</sup> ifade etmiştir. Tahavî'nin kıraat vecihlerini nakletmeden onların ayete katmış olduğu manalara yer vermesi dikkate değerdir. Bu durumda ya o kıraatleri de bilerek ancak zikretmeyerek manaya olan etkisini vermeyi tercih etmiştir. Ya da yaptığı alıntılarda sadece ahkâmı ilgilendiren kısmı almış ancak onun kaynağı olan kıraat vb. saiklere yer vermemiştir şeklinde izah edilebilir.

### 5. İşârî Tefsir Bağlamında Şâz Kıraat

Kur'ân'da az sayıda bulunan bazı âyetlerin zâhir anlamları kapalıdır veya kelime kelime tercüme edildiğinde kolay anlaşılamaz ve adeta insanın bilinçüstüne değil de bilinçaltına ve ruhuna bir şeyler söyler. Bu tür metinlerde ve bazı müteşabih âyetlerde zihnin tıkandığı durumlarda tasavvufi tefsir imdada yetişir ve zengin ufuklar açar.<sup>63</sup> İşte bu tür tefsir sûfilerin veya ehli keşif kimselerin manevî ilham ve makamlarının kendilerine açtığı manalar ile ayetlere verdikleri anlamlar ve ayetin işâret ettiğini söyledikleri mana demetidir. Tefsir anlamları konu edildiğinden zahir mananın verilmesinin sakıncalı olduğu veya anlaşılmasının zor olduğu durumlarda bu mana delâlet ve işaretlerde aranmış böylece işârî mana verilen ayetlerin tefsirleri de işaret tefsiri ekolünü oluşturmuştur. Eğer bu işaret ve delaletler olmasaydı murad-ı ilahinin ne olduğunu anlamak sadece zahir anlam ile zor olurdu.

Nitekim tefsir ilminin bir disiplin halinde ele alınmasını sağlayan ve onu özel kılan şey, murada delaleti açısından Kelamullah'ı konu edinmiş olmasıdır. Buradaki “murada delalet” ifadesi, bir taraftan tefsir ilminin konusunu belirgin hale getirirken diğer taraftan da bu ilmin hangi türden bir

<sup>61</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. “Tefsîr”, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/ 2001), 2. Basım, 26. Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. nşr. Sadettin Ünal, (İstanbul: TDV Yayınları, 1. cilt, 1995, 2. cilt, 1998), 2/449-452.

<sup>62</sup> Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/450.

<sup>63</sup> Mehmet Demirci, “Tüsterî Tefsirinden Bazı Tasavvufî Yorum Örnekleri”, *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 2, 2 (2023) 286-299.



usul kullanacağını ipuçlarını vermektedir.<sup>64</sup> Eğer bu delalet işârî yorumla elde edilmişse ve ayet zahirî manaya hamledilmeyerek işârî anlamı öne çıkarılıyor yahut da bir tevil olarak veriliyorsa burada söz konusu olan işârî tefsirdir denilebilir. İbn Acîbe'nin *el-Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd* adlı eseri, dikkate değer bir kıraat birikimine sahiptir. Müellifin bu eserde öne çıkan en önemli iki yönü; Arap dili kaideleri ile kıraat farklılıklarını, Kur'ân'ı anlama yönteminde yoğun biçimde kullanmasıdır. İbn Acîbe, herhangi bir ayeti tefsir ederken genellikle önce o ayeti başka bir ayetle açıklamakta; ardından filolojik çözümlemelere, kıraat farklarına, Hz. Peygamber'den gelen hadis rivayetlerine, esbâb-ı nüzûl bağlamına ve fikhî hükümlere yer vererek ayeti çok yönlü bir biçimde tahlil etmektedir.<sup>65</sup>

Kıraat farklılıklarını ele alırken bu farkları genellikle dilsel bağlam üzerinden değerlendirmektedir. Bir kelimeye dair okuyuş farkını izah ederken, öncelikle o kelimenin cümle içerisindeki i'rabını ve kıraate bağlı olarak ortaya çıkan nahvî değişimi dikkate almakta, ardından anlamda meydana gelebilecek farklılığı ortaya koymaktadır. Bu yönüyle İbn Acîbe, her kıraat farkını değil, yalnızca tefsirini yapmakta olduğu ayetin anlamına katkı sağlayacak nitelikteki kıraat farklılıklarını değerlendirmeye almaktadır.

Müellifin kıraatlere yaklaşımı daha çok uygulamaya yönelik olup, eserde kıraate dair teorik tartışmalara yer verilmemektedir. Kıraat farklılıkları yalnızca mana üzerinde etkili olduğu durumlarda ele alınmakta ve bu bağlamda kısa fakat özlü değerlendirmelerle açıklanmaktadır.

İbn Acîbe, kırâat ilmine dair teorik değerlendirmelerini “*ed-Dürerü'n-Nâsire fî Tevcihi'l-Kirâati'l-Mütevâtire*” adlı eserinde sistemli bir biçimde ortaya koymuştur.<sup>66</sup> Buna karşılık, *el-Bahrü'l-Medîd* adlı tefsirinde ise daha çok pratik yönü öne çıkan bir yaklaşım benimsemiştir.

Tefsirinde, kırâat farklılıklarının bulunduğu ayetleri ele alarak, ilgili kelimelerdeki farklı okuyuşları zikretmiş; bu kıraatlerin kelimenin cümle içindeki konumuna etkisini ve anlamda meydana getirdiği değişiklikleri özellikle Arap dili kuralları çerçevesinde değerlendirmiştir.

Ayrıca, tercih edilen kıraatlerin kime ait olduğunu belirtmek üzere, bu okuyuşları aktaran kıraat imamlarının isimlerine de metninde yer vermiştir.

<sup>64</sup> Mehmet Demirci, Tefsir İlminin Mahiyeti, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1, (Nisan/2017) 1, 21-46.

<sup>65</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b.Muhammed b.Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 10 Cilt, Kahire: Dr. Hasan Abbas Zeki, 2002, 1/33-34.

<sup>66</sup>Kadir Taşpınar, “*ed-Dürerü'n-Nâsire fî Tevcihi'l-Kirâati'l-Mütevâtire Adlı Eseri Bağlamında İbn Acîbe'nin Kıraat Yönü*”.*Mütefekkir* 8/16 (2021), 103-120.

Bu yönüyle İbn Acîbe, teorik altyapısını önceki eserine bırakıp, tefsirinde daha çok mana ve dil açısından etkili olan kıraat farklılıklarını dikkate alarak açıklayıcı bir yöntem takip etmiştir.

İbn Acîbe, “وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا”<sup>67</sup> ayetinde yer alan “جعل” kelimesine dair kıraat farklılıklarını zikretmiştir. Bu bağlamda, Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773), Kisâî (ö. 189/805), Halef (ö. 229/844) ve A‘meş (ö. 148/765) gibi kırâat imamlarının bu kelimeyi “وجعل” şeklinde mazi fiil kalıbında okuduklarını belirtmiştir. Diğer kırâat imamlarının ise bu kelimeyi “جاعل” şeklinde ism-i fâil kalıbında okuduklarını ifade etmiştir.<sup>68</sup> İbn Acîbe, burada zikrettiği kırâat farklılıklarını herhangi bir tercihte bulunmaksızın ve anlamsal veya nahvî bir tahlile gitmeksizin sadece aktarmakla yetinmiştir.<sup>69</sup>

İbn Acîbe’nin kırâat tasnifleri içerisinde şâz rivayetlere yaklaşımı oldukça açıktır. Müfessir, şâz kırâatleri nakletmekle birlikte, bu tür kıraatleri delil (hüccet) olarak kabul etmemektedir. Bu tavrını örneklendirdiği yerlerden biri, “مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا”<sup>70</sup> ayetidir. Burada geçen “حُجَّتَهُمْ” kelimesini, kıraatlerin çoğunluğu (cumhur), “كَانَ” fiilinin haberi olarak değerlendirip nasb ile okumuşlardır. Buna mukabil, Hasan-ı Basrî ve bazı diğer râvîler, kelimeyi “كَانَ” in ism-i olarak ref ile okumuşlardır.<sup>71</sup> İbn Acîbe, bu ikinci okuyuşu “şâz bir kıraattir” şeklinde nitelendirmiştir.<sup>72</sup>

Benzer şekilde, Mâide sûresinde yer alan yemin keffâretine dair “فَمَنْ لَمْ يَجِدْ”<sup>73</sup> ayetinde de şâz bir kıraat söz konusudur. Bazı rivayetlerde bu ifade, “أَيَّامٌ مُتَتَابِعَاتٍ”<sup>74</sup> şeklinde okunmuştur. Ancak İbn Acîbe, bu kıraati de şâz olarak değerlendirmiş ve delil olarak kullanılamayacağını açıkça belirtmiştir.<sup>75</sup>

<sup>67</sup> el-En‘âm, 6/96.

<sup>68</sup> Şihâbu’l-Din (Şihâbüddîn) Ahmet b. Muhammed Dimyâtî, *İthâfu fudelâi’l-beşer fi’l-kirâati’l-erbe’ate aşer*, thk. Enes Mühra (Lübnan: Darü’l-Kütübî’l İlmiyye, 1998), 270; Muhammed Fehd Hârûf, *el-Müyesserfi’l-kirâati’l-aşri’l-mütevâtira min tariki tayyibeti’n-neşr*, (Beyrut: Medâbiu Yusuf Beyzûn, 2020), 140; Abdullatif el-Hatîb, *Mu‘cemü’l-kirâât*, 2/495-496.

<sup>69</sup> İbn Acîbe, *Bahrü’l-medîd*, 2002, 2/147.

<sup>70</sup> el-Câsiye, 45/25.

<sup>71</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 502; el-Hatîb, *Mu‘cemü’l-kirâât*, 8/468.

<sup>72</sup> İbn Acîbe, *Bahrü’l-medîd*, 2002, 5/317.

<sup>73</sup> el-Mâide, 5/89.

<sup>74</sup> el-Hatîb, *Mu‘cemü’l-kirâât*, 2/337.

<sup>75</sup> İbn Acîbe, *Bahrü’l-medîd*, 2002, 2/72.

Bu örneklerden hareketle, İbn Acîbe'nin kıraat yaklaşımında şâz kıraatlere yer vermekle birlikte, bunları fikhî veya akîdevî anlamda hüccet kabul etmediği, bilakis sadece ilmî çerçevede zikrettiği anlaşılmaktadır.

### SONUÇ

Şâz kıraatler, her ne kadar Kur'ân'ın tilaveti ve ibadetlerde okunması açısından sahih kıraatler gibi kabul görmemiş olsa da, tefsir literatüründe önemli bir yer edinmiştir. Müfessirler, bu kıraatleri özellikle dilsel açıklamalar, anlam derinliği ve ayetlerin farklı yorumlarını ortaya koymak amacıyla kullanmışlardır. Ferrâ gibi dilci müfessirler bu kıraatleri lügat ve gramer açısından ele alırken, Taberî gibi rivayet eksenli müfessirler sened, lafız ve mana bakımından değerlendirerek tefsirlerine dâhil etmişlerdir. Fahreddin er-Râzî gibi dirayet ehli müfessirler ise şâz kıraatleri sahih kıraatleri destekleyici ve anlamı zenginleştirici unsurlar olarak görmüşlerdir.

Sûfi yani işârî tefsirlerde de şâz kıraatler, ayetlerin derûnî ve sembolik anlamlarını açığa çıkarmada bir imkân olarak değerlendirilmiştir. Bu tefsirlerde şâz kıraatler, zahirî anlamın ötesine geçerek farklı anlamlara olanak tanımasa da sûfî müfessirlerin işârî çıkarımlarına kaynaklık etmiş olduğu tespit edilmiştir.

Sonuç olarak, şâz kıraatler tefsir ilminde yalnızca rivayet malzemesi olmanın ötesine geçmiş, hem zahirî hem de bâtınî anlam katmanlarını aydınlatan çok yönlü bir kaynak olarak kullanılmıştır. Müfessirlerin bu kıraatleri tamamen reddetmek yerine belirli usul çerçevesinde değerlendirmeleri, şâz kıraatlerin tefsirdeki metodolojik ve yorumsal değerini açıkça ortaya koymaktadır.

## Kaynaklar

- Abdullah, Müslim. *Eseru 't-Tatavvuri 'l-Fikri fi 't-Tefsiri fi 'l-Asri 'l-Abbasi*. çev. Muhammed Çelik, İzmir: Çağlayan Matbaası, 2006.
- Ahfeş, Ebû'l-Hasan Said b. Mes'ade. *Meâni 'l-Kur'ân*. thk. Huda Mahmud. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1990.
- Aydın, Muhammed. 'Rivayet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel bir Yaklaşım. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20 (2009/2), 1-22.
- Bâlvâlî, Muhammed. *el-İhtiyar fi 'l-Kirâât ve 'r-Resm ve 'z-Zapt*. Mağrib: 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-sahih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü 'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1417.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *Tacu 'l-Lüga ve Sıhahu 'l-Arabîyye (Sihâh)*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-Ulûm li'l-Melâyin, 1983.
- Dağ, Mehmet. "Kıraat İlminde Şâz Kavramı". *Mârife* 2 (2007), 69.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2001.
- Demirci, Mehmet. "Tüsterî Tefsirinden Bazı Tasavvufî Yorum Örnekleri", *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 2, 2 (2023), 286-299.
- Demirci, Mehmet. Tefsir İlminin Mahiyeti. *Tefsir Araştırmaları Dergisi*. (Nisan/2017) 1, 1, 21-46.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İfav Yayınları, 2012.
- Dimyâtî, Şihâbüddin Ahmet b. Muhammed. *İthâfu fudelâi 'l-beşer fi 'l-kirâati 'l-erbe'ate aşer*. thk. Enes Mühra. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Ebû Hayyân, Muhâmmad b. Yusuf Endelûsî. *el-Bahru 'l-Muhît*. thk. Âdil Ahmed-Ali Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni 'l-Kur'ân*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrahmân el-Ferâhidî. *Kitabü 'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî. Beyrut: Daru mektebetü'l-hilâl, tsz.
- Hârûf, Muhammed Fehd. *el-Müeyesserfi 'l-kirâati 'l-aşri 'l-mütevâtira min tariki tayyibeti'n-neşr*. Beyrut: Medâbiu Yusuf Beyzûn, 2020.
- Hatîb, Abdüllatif. *Mu'cemü 'l-Kirâât*. Dimeşk: Dâru Sa'di'd-Dîn, 2002.
- İbn Acîbe, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdi el-Hasenî eş-Şâzelî. *Bahrü 'l-medid fi tefsiri 'l-Kur'âni 'l-mecid*. thk. Ahmed Abdullah. Kahire: Dr. Hasan Abbas Zeki, 2002.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsî. *el-Muharraru 'l-Vecîz fi Tefsiri 'l-Kitâbi 'l-Azîz*. thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Muhtesab fi Tebyîni Vucûhi Şevâzî 'l-Kirâati ve 'l-İzâhi minhâ*. thk. Ali Necdi Nasîf-Abdulfettah İsmail Şelebî. İstanbul: Sezgin Neşriyat, 1986.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ er-Râzî. *Mu'cemu Makâyisi 'l-Luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hâleveyh, Hüseyin b. Ahmed. *el-Muhtasar fi Şevâzî 'l-Kur'ân min Kitabî 'l-Bedî*. ed. Arthur Jeferyy. Mısır: Matbaatü'r-Rahmâniyye, 1934.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mukrem el-Ensârî. *Lisânü 'l-Arab*. Lübnan: Dâru's Sadr, ts.
- İbn Teymiye. *Mukaddime fi Usûli 't-Tefsir*. Kahire: tsz.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *el-Müncidu 'l-Mukriin*. thk. Abdulhayy Feremâvî. Kahire: Mektebetü Cumhuriyeti Mısır, 1977.
- İbnü'l-Cezerî. *en-Neşr fi Kirâati 'l-Aşr*. thk. Muhammed Temim Mustafa ez-Zehabî. Cidde: Mektebetü Dari'l-Huda, 1994.
- Karagöz, Mustafa. "Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mâhiyeti", *Bilimname*, 5/2, (2004), 45-60.
- Karaoğlu, Arslan. "Ahkâm-ı Kur'âniye'nin Günümüze Bakan Yönü: Konyalı Mehmed Vehbi Efendi Örneği" *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 346-372.
- Karaoğlu, Arslan. "Tefsirlerde Rivâyet ve Dirâyet Ayrımının Objektifliği Sorunsalı". *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 6/1 (Temmuz/July 2023), 01-30.
- Kummî. Ebû Hasan Ali b. İbrahim. *Tefsirü 'l-Kummî*. Kûm: Müessese İmam Mehdi, 1435.

- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Meâni'l-Kur'an*, thk. M. Ali Sabuni. Mekke: Câmiati Ümmü'l-Kura, 1409.
- Nübeyl b. Muhammed İbrahim, *İlmu'l-Kirâât*. Riyad: el-Mektebet't-Tevbe, 2000.
- Râfiî, Mustafa Sâdık. *I'câzu'l-Kur'an ve Belağâtü'n-Nebeviyye*. Mısır: Mektebetü't-Ticariyye, 1965.
- Rahş, Abdurrahman b. Salih b. Süleyman. *el-Akvâlü's-Şâzze fi't-Tefsir*. Medine: Silsiletü isdârâtü'l-Hikme, 2003.
- Râzî, Fahrettin Muhammed b. Ömer. *Mefatihü'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhirü'l-hisan fi tefsiri'l-Kur'an*. thk. Abdulfettâh Ebû Sünne. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1997.
- Subhi es-Sâlih. *el-Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: y.y., 1985.
- Şinkîti, Muhammed el-Emin. *Advâ'ul-Beyan fi İydâhi'l-Kur'an-ı bi'l-Kur'an*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1441.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türki. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer. Ahkâmü'l-Kur'ânî'l-Kerîm. nşr. Sadettin Ünal. 2 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 1. cilt, 1995, 2. cilt, 1998.
- Taşpınar, Kadir. "ed-Dürerü'n-Nâsire fi Tevcihi'l-Kirâati'l-Mütevâtire Adlı Eseri Bağlamında İbn Acîbe'nin Kiraat Yönü". *Mütefekkir* 8/16 (2021), 103-120.
- Ca'ferî Unezî, Kamil b. Suûd b. Muteyrân. *el-İhtiyârâtü'l-imami ebî Amr ed-Dânî fi ilmi'l-kirâât*. Mekke: Câmiatu Ummi'l-Kurâ Kısmu'l-Kirâât, 2012.
- Uzun, Yakup. *Kur'an'ın İsimleri Bağlamında Kur'an Okuma*, ed. Ömer Özbek, Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Uzun, Yakup, "Sahih Kirâatlerin Tespit Kriterlerinde Gelişme ve Genişleme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran 2023), 261-282.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kiraat Farklılıklarının Rolü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2019.
- Yakûb, Mahmûd Muhammed. *Esbâbü'l-hatâi fi't-tefsîr*. S. Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2005.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. Serî. *Meâni'l-Kur'an ve İrâbuh*. thk. Abdü'l-Celîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Cârullah Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*. thk. Âdil Ahmed-Ali Muhammed. Riyad: el-Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- Zemahşerî, Cârullah Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Esasu'l-Belâga*. Beyrut: Daru Sadir, 1992.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi Ulûmi'l-Çur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru't-Turas, ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.

## BÖLÜM 2: MEHÂRİC-İ HURÛF

Yakup UZUN\*

### Giriş

Tecvîd ilmi İslâmî ilimleri çerisinde gerek ortaya çıkış zamanı gerekse muhtevası bakımından önemli bir konuma sahiptir. Çünkü bu ilim, ilâhî kelamın telaffuzunun doğru okunmasının ve sahih mananın ortaya çıkışının sigortası mahiyetindedir. Kur’ân-ı Kerîm, Arap yazısının ibtidai olduğu bir dönemde inmiş, onun inişi bu dile hem şeref vermiş hem de bu dilin gelişip neşvünemâ bulmasına zemin hazırlamıştır. Zira sarf, nahiv, kıraat, tecvîd vb. zuhur eden her bir disiplin, bu dilin tekâmülüne katkı sunmuş ayrıca sonraki nesillerin bu dilden azami derecede istifade etmelerine imkân vermiştir.

Kur’ân’ın lafzı, manasıyla birlikte indirildiği için lafzının doğru okunması, manasını da etkilemektedir. Bundan ötürü onun lafzının orijinal şeklinin korunması tercih değil bir zorunluluktur. Bu da ancak harflerin lâzımî ve ârizî sıfatları gözetilerek ve her bir harfî mahrecine döndürülerek (tecvîdle) okumakla mümkündür. Binaenaleyh harflerin zat ve sıfatlarını dikkate alarak lahn-ı celîye düşmemek üzere tecvîd kurallarını öğrenmek farz-ı kifâye ve onunla amel etmek, uygulamak ise farz-ı ayn kabul edilmiştir.<sup>1</sup>

Bu ulvî disiplinin pratiği Hz. Peygamber’le birlikte ortaya konulmuş, teorisi ise sonraki süreçte şekillenmiştir. Hz. Peygamber, vahyi Hz. Cebrâil’den semâ‘ usulüyle<sup>2</sup> almış, aldığı vahyi ona arz usûlüyle<sup>3</sup> tilâvet

\* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kıraat Anabilim Dalı, Kayseri, yakupuzun@erciyes.edu.tr, ORCID: orcid.org/0000-0001-7534-6880.

<sup>1</sup> Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Mukaddimetü İbnü'l-Cezerî*, thk. Eymen Ruşdi Suveyd (Cidde: Daru Nuri'l-Mektebe, 1427/2006), 4.

<sup>2</sup> Semâ‘ sözlükte, “İşitmek, dinlemek” anlamına gelmektedir. Geniş bilgi için bk.: Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *Letâ'ifü'l-işârât li-fünûnî'l-kirâ'ât* (Medine: Melik Fehd Mushaf Matbaası, 2012), 378; İbrahim b. Said Devserî, *Muhtasarü'l-'ibârât li mu'cemi mustalahâtî'l-kirâât* (Riyad: Dâru'l-Hadâre, 2008), 72; Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kirâat İlminin Talimi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 94; Nihat Temel, *Kirâat ve Tecvid İstılahları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018), 147; Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2010), 223.

<sup>3</sup> Arz sözlükte, “Bir şeyi birine göstermek, sunmak ve izhar etmek, ortaya çıkarmak, bir kişinin okuyup diğer kişinin onu takip etmesi.” vb. anlamlarına gelir. Terim olarak ise arz, “Öğrencinin hocasına dersini hazırlayıp sunması, okumasıdır.” Geniş bilgi için bk.: Devserî, *Muhtasarü'l-'ibârât*, 83; Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kirâat İlminin Talimi*, 95; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, 223.

etmiştir. Sonrasında vahyi aldığı şekliyle ashâbına aktarmış ve bu durum, nesilden nesile silsile halinde günümüze gelmiştir.

Kur’ân eğitimiyle ilgili bilgiler ilk dönemlerde daha çok şifahi olarak sürdürülmüştür. Bununla birlikte hicrî birinci asırdan itibaren Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ile başlayan Nasr b. Âsım (ö. 89/708) ve Yahyâ b. Ya‘mer’le (ö. 89/708) belli bir aşamaya gelen Kur’ân lafızlarının doğru okunmasına yönelik çalışmalar, sonraki süreçte de devam etmiştir.<sup>4</sup> Filolojik çalışmalar içerisinde yer alan Kur’ân lafızlarının yapı özellikleriyle ilgili araştırmalar, sonraki yüzyıllarda çeşitli kıraat rivâyetlerinde anılmış özellikle tecvîd ilminin temel konusu olmuştur. Sîbeveyhi’nin (ö. 180/796) *el-Kitâb*’ı;<sup>5</sup> ilk müstakil tecvîd eseri kabul edilen Mûsâ b. Ubeydullah el-Hâkânî’nin (ö. 325/937) *Kasîdetü’r-râiyye’si*;<sup>6</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib’in (ö. 437/1046) *er-Riâye li tecvîdi’l-kirâe’si*, Ebû Amr ed-Dânî’nin (ö. 444/1053) *et-Tahdîd fî’l-itkân ve’tecvîd-i*, İbnü'l-Cezerî’nin (ö. 833/1429) *et-Temhîd fî ilmi’t-tecvîd ve Mukaddimetü’l-Cezerî’si*, Osmanlı dönemi âlimlerden Birgivî Mehmed Efendi’nin (ö. 981/1573) *Dürr-i yetîm*’i ile Saçaklızâde Mehmed Efendi’nin (ö. 1145/1732) *Cühdü’l-mukill*’i tecvîd alanının en önemli eserlerindendir. Son asırda ise Ali Rıza Sağman, Demirhan Ünlü, İsmail Karaçam, Abdurrahman Çetin gibi müellifler aynı alanda eser telif etmişlerdir. Günümüzde bu alanda yapılan akademik çalışmalar da yok değildir. Bu bağlamda bizim ele aldığımız *Mehâric-i Hurûf* isimli çalışma zikredilen bu eserlerin de içinde bulunduğu kaynaklardan istifade edilerek hazırlanmış olup kendine özgü usullerle bunlardan farklı telif edilmiştir. Bu usul ve farklılıklar şöyle sıralanabilir:

Harfler anlatılırken sıfatlarla beraber anlatılmış sıfatlar ayrıca zikredilmemiştir. Dikkat edilirse telif edilen tecvîd eserlerinin bir kısmında mehâric-i hurûf anlatılırken sıfatlara pek değinilmemiş, sıfatlar harflerden bağımsızmış gibi müstakil olarak ele alınmıştır.

Harflerin dizimi Türkiye’deki pek çok tecvid kitap eserinde ( ا , ب , ت , ث ) şeklinde dizimin aksine klasik eserlerden İbnü'l-Cezerî’nin *et-Temhîd*

<sup>4</sup> Mustafa İsmet Uzun, “Ebcad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/68-70; Rekin Ertem, “Elifbâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/39-44; İsmail Durmuş, “Harf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/158-163.

<sup>5</sup> Abdurrahman Çetin, “Tevcîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/253-254.

<sup>6</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî tabakâtü'l-kurrâ*, (Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 2/280; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *‘İlmü’t-tecvîd* (Amman: Dâru Ammâr, 1422/2002), 24- 27.

*fî ilmi't-tecvîd ve Mukaddimetü'l-Cezerî*'si esas alınarak dizilmiş harfler, mahreç bölgelerine göre boğazın en alt kısmından dudak harflerine doğru sıralanarak gruplar halinde verilmiştir.

Harfler anlatılırken bir iki cümleyle geçirilmemiş efradını cami ağıyarını mani bir anlayışla ele alınmıştır. Türkçe tecvîd kitaplarına bakıldığında kapsamlı olanları dâhil pek çoğunda mehâric-i hurûf kısmının bir iki sayfadan öteye geçmediği ayrıca görsel tablolara pek yer verilmediği görülecektir. Oysaki genel eğitim içerisinde görsel eğitim payının 4/3 olduğu bir ortamda bunun kullanılması önemli bir avantaj sağlayacaktır. Zira harflerin kalın ve ince okunuşunda dilin pozisyonunun görülmesi hem kısa zamanda yol almayı sağlayacak hem de eğitimin kalıcı olmasını beraberinde getirecektir. Bundan ötürü konu edindiğimiz “*Mehâric-i hurûf*” isimli çalışma özelde İlahiyat öğrencilerinin genelde bütün Kur’ân taliplilerinin ihtiyacına göre ele alınmış, mahreçleri birbirine yakın olan harfler mukayeseli bir anlatımla ortaya konulmuştur.

### 1. Tecvîd İlmi

Kur’ân-ı Kerîm’de tecvîd lafzı doğrudan geçmese de el-Müzzemmil 73/4. “وَرَيْلَ الْقُرْآنِ تَرْيِيلًا” “*Kur’ân’ı ağır ağır, tane tane oku.*” ifadesi gereği Kur’ân tecvîd üzere okunması gerekir. Bu ifadede “Emrin hususi oluşu emrin umumi oluşuna engel değildir.” kaidesi gereği bütün inananları kapsamaktadır. Her ne kadar bu ifadede hitap Hz. Peygamber’e (s.a.s) olsa da esas muhatap ümmettir. Çünkü Hz. Peygamber, Kur’ân’ı tertîl üzere okumuştur. Ayrıca el-Furkân 25/32. “وَرَتَّلْنَا تَرْيِيلًا” “*Onu belli bir düzen üzere ağır ağır okuduk.*” ifadesinde zikredilen tertîl lafzı, benzer anlama gelen kıraat ve tilâvet lafızlarını da bir yönüyle ihata etmiştir. Zira kıraat lafzı da bu meyanda Kur’ân’da geçmeyip bu lafzın türediği kök olan “قرأ” fiili, farklı fiil kalıplarında fiil; harf-i tarifli ve tarifsiz isim olmak üzere toplam 88 yerde geçmektedir. Tilâvet lafzı ve türevleri ise Kur’ân’da toplamda 63 yerde geçmekte olup anlamak, tabi olmak vb. farklı anlamlarda zikredilmiştir.<sup>7</sup>

Tecvîd lafzı, sözlük olarak “ج و د” kök harflerinden türemiş tef’îl vezninde masdar olup; bir şeyi güzel yapmak, süslemek vb. anlamlara gelmektedir.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü'l-müfreh li-elfâzi'l-Kur‘âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1428/2007), 648-651.

<sup>8</sup> Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-‘ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/272; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur‘ân*, thk. Safvân ‘Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1430/2009), 210; Ebû'l-Fezâil Râdıyyüddîn (Radî) Hasen b. Muhammed b. Hasen es-Sâgânî, *et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-sıla li-kitâbi Tâci'l-Luga ve Sihâhi'l-*



Yukarıda zikredilen tertille ilgili âyetler ve Hz. Peygamber'in (s.a.s) “رُبَّ قَارِيٍّ” “Nice Kur’ân okuyanlar vardır ki, Kur’ân ona lanet eder.”<sup>9</sup> ifadesi gereği ilk günden günümüze tecvîd ilmi gündemde olmuş ve buna dair birçok ıstılahî tanım yapılmıştır. Nitekim ilk Müslümanlardan, Hz. Peygamber'in damadı ve Hulefâ-yi râşidînin dördüncüsü ve aynı zamanda Kur’ân okuma konusunda mâhir olan Hz. Ali (ö. 40/661), tertil lafzını “Kur’ân harflerinin mahreç ve sıfatlarına riayet edilmesi ve durulacak yerlerin bilinmesi” şeklinde açıklayarak bir nevi tecvîdi tarif etmiştir.<sup>10</sup> Kıraat ilminde temayüz etmiş olan İbnü'l-Cezerî ilim erbabının müstağni olamayacağı *en-Neşr fi'l-kıraati'l-‘aşr* isimli eserinde tecvîdi, “هُوَ إعطاءُ الحُرُوفِ حَقَّهَا وَتَرْتِيبُ مَرَاتِبِهَا وَرَدَّ الحَرْفِ إِلَى مَخْرَجِهِ وَأَصْلِهِ” “Tecvîd, harflerin hakkını vermek mertebelerini düzenlemek ve harfî aslına ve mahrecine döndürmektir.” şeklinde tanımlamıştır.<sup>11</sup> Yine aynı müellif, *Mukaddime* isimli manzum eserinde tecvîdle ilgili “وَهُوَ إعطاءُ الحُرُوفِ حَقَّهَا مِنْ كُلِّ صِفَةٍ” “Harflerin lâzîmî ve ârizî sıfatlarını gözetmek ve her bir harfî mahrecine döndürerek okumaktır.” ifadesine yer vermiştir.<sup>12</sup> İbnü'l-Cezerî'nin tecvîde dair eserinin şerhi olan *ed-Dekâ'iku'l-muhkeme fi şerhi'l-Mukaddime* isimli eserde ise Zekeriyâ el- Ensârî (ö. 926/1520), “تِلَاوَةُ الْقُرْآنِ” “Her bir harfin mahrecini ve sıfatını gözeterek Kur’ân tilâvet etmektir.” şeklinde tanım yapmıştır.<sup>13</sup>

Çeşitli sahalarda eser veren Osmanlı âlimi İmam Birgivî de tecvîdle ilgili risâlesinde “التَّجْوِيدُ مَلَكَةٌ يُقْتَدَرُ عَلَى إعطاءِ كُلِّ حَرْفٍ حَقَّهَا وَمُسْتَحَقَّهَا” “Tecvîd her bir harfin hakkını (lâzîmî sıfatlarını) ve müstehakkını (ârizî sıfatlarını) yerine getirmeye güç yetirebilme melekesidir.” ifadesini zikretmiştir.<sup>14</sup> Yine bir başka Osmanlı âlimi Saçaklızâde Mehmed Efendi ise çok sayıda yazma

<sup>9</sup> Arabiyye li'l-Cevherî, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütüb, 1973), 2/216-217; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 3/135-138; Ebü't-Tâhir Meccdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîd*, thk. Muhammed Naîm (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1426/2005), 275; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-basîd fi tercemeti'l-kâmûsi'l-muhîd*, *Kâmûsü'l-muhîd tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 2014), 2/1394-1395; Ayrıca bk. Mustafa Sağlam, *Kur'ân Tecvîdi*, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021), 30.

<sup>9</sup> Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî* 'l-'azîm ve 's-seb'î 'l-mesânî (Beyrut: İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 22/192.

<sup>10</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-‘aşr*, nşr. Ali Muammer Debbâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/209.

<sup>11</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/212.

<sup>12</sup> İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 14-15.

<sup>13</sup> Ebü Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî, *ed-Dekâ'iku'l-muhkeme fi şerhi'l-Mukaddime* (Mısır, 1335), 8.

<sup>14</sup> Takıyyüddîn Mehmed b. Pîr Ali Birgivî, *ed-Dürrü'l-yetîm* (İstanbul, 1253/1280), 2.

nüshası bulunan *Cühdü'l-mukıl* isimli eserinde tecvîdle ilgili “عَلَّمَ يُحْتَفِ بِهِ عَنْ” “*Kendisinde harflerin mahrecinden ve sıfatlarından bahseden bir ilimdir.*” ifadesini kullanmıştır.<sup>15</sup>

Tecvîde dair yapılan tanımlarda görüldüğü üzere bu tanımlarda geçen zamirler, hem harflerin lâzımı sıfatlarını hem de ârizî sıfatlarını gözetmeyi ifade etmektedir. Zira bunlar, tecvîdin konusunu teşkil eden lafızların en küçük birimi olan Arapça harfleri konu edinmiş ve ona göre şekillenmiştir. Çünkü Kur’ân-ı Kerîm; sûrelerden, sûreler âyetlerden, âyetler lafızlardan, lafızlar da harflerden meydana gelmektedir. Bu ilim neticesinde Kur’ân’ı okuyacak kişiler, bir meleke ve alışkanlık kazanacak ayrıca Hz. Peygamber’den (s.a.s) günümüze Kur’ân tilavetinin orijinal şekli bozulmadan gelişini sağlayacaktır. Özellikle Mevâlî kesim için oldukça önemi hâiz olan bu ilim, harflerin nereden ve nasıl telaffuz edileceğini teoride kendilerine belletecektir.

Kur’ân-ı Kerîm, indirildiği şekliyle korunması ve muhtevasının anlaşılıp uygulanması metninin doğru telaffuz edilmesine bağlıdır.<sup>16</sup> Kur’ân kıraatinde suhulet ve manaya uygun bir tilavet (Temsili okuma) gibi estetik amaçlarının da gözetildiği okumalar, genel olarak harflerin fonetik özelliklerinin bilinmesiyle doğru orantılıdır. Bundan ötürü bilhassa Kur’ân lafızlarının okunuşuna dair kıraat ilimleri içinde başta “mehâric-i hurûf” olmak üzere çeşitli disiplinler geliştirilmiştir. Arapçadaki “ا, ث, ح, خ, ذ, ص, ض, ط, ظ” gibi harflerin Mevâlî kesimin pek çoğunun dilinde bulunmaması,<sup>17</sup> Kur’ân harflerini doğru okunabilmesi için mehâric-i hurûfun tespit ve talimini zorunlu kılmıştır. Öyle ki Kur’ân eğimi almak isteyen her bir kişinin, mehâric ve sıfat-ı hurûf talimiyle başlaması gelenek halini almıştır.

Tecvîd ilminin nazarî yönü bulunmakla beraber bir de bunun pratik yönü vardır ve bu yönü diğerine nispeten daha ağır basmaktadır. Çünkü bir kişi nazarî yönünü çok iyi kavramış olabilir. Eğer bunu doğru bir şekilde pratik olarak ortaya koyamazsa amaca ulaşmış sayılmaz. Asıl olan bu iki yönü birlikte almak ve bunu tecrübe edinmektir. Nitekim çeşitli sahalarda eser veren büyük Türk âlimi Takıyyüddin Muhammed b. Pîr Ali el-Birgivî, tecvîdi tarif ederken harflerin mahreç ve sıfatlarını hakkıyla telaffuz etme

<sup>15</sup> Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Cühdü'l-mukıl (mine't-tecvîd)*, thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Daru Ammar, 1429/2008), 110.

<sup>16</sup> Ömer Özbek, “Kur’ân’ı Okuma ve Anlamanın Niteliği Üzerine”, *Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 4/4 (2019), 95-96.

<sup>17</sup> Alican Dağdeviren, “Kur’ân Kıraatinin Ana Dinamiği: HARFLER”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/17 (Haziran 2008), 61-62.

melekesinden söz etmiştir.<sup>18</sup> Kâtip Çelebi de (ö. 1067/1657) *Keşfü’z-zunûn* isimli eserinde tecvîdi mûsikiye benzeterek sadece bilginin yeterli olmadığını, tecvîdin bilgiyle beraber pratik yaparak elde edilen bir meleke olduğunu hatırlatmıştır.<sup>19</sup> Tecvîdin pratik yönünün de fem-i muhsinden alınması gereği unutulmamalıdır.

### 1.1. Harfler

Hece harflerinden biri olan harf Arap dilinde; bir nesnenin kenarı, tarafı, ucu, sivri kısmı, yanı, zirvesi, tepesi vb. anlamlara gelmektedir.<sup>20</sup> Çoğulu “hurûf” ve “ahruf” olan bu lafız,<sup>21</sup> tecvîd ilminde bir mahrece dayanarak çıkan sese verilen isimdir.<sup>22</sup> Harfın çıktığı yere de mahreç denir.<sup>23</sup> Harflerin, mahreç ve sıfat bakımından taksimi sesbilimin üstadı ve öncüsü kabul edilen nahiv ve aruzu sisteme kavuşturmasıyla maruf Halil b. Ahmed’e (ö. 175/791) dayanmaktadır.<sup>24</sup> Basra nahiv mektebinin en önemli temsilcilerinden Sîbeveyhi ve Arap dili ve edebiyatı âlimi İbn Cinnî (ö. 392/1002) onu takip etmişlerdir. Halil b. Ahmed, sesin oluşumunun akciğerlerden dudaklara doğru gelen havadan meydana geldiğini, havanın kesildiği noktada sesin oluştuğunu söylemiş ve harfleri ağız, boğaz, dil, dudak gibi mahreç bölgelerine ayırmıştır.<sup>25</sup>

### 1.2. Mahreçler

Mahreç, “mef’al” vezninde mekân ismi olup “çıkış yeri” anlamına gelmektedir.<sup>26</sup> Cemisi “mehâric”<sup>27</sup> olan bu lafız, tecvîd ıstılahında harflerin çıkış yeri için zikredilen bir terimdir. Bundan ötürü harflerin çıkış yerlerine “*mehâric-i-hurûf*” denilmiştir.<sup>28</sup> Mahreçler müelliflerin taksimine göre farklılık arz etmekle beraber on yedi sayısı genel kabul görmüştür. Şunu da

<sup>18</sup> Birgivî, *ed-Dürri’l-ye-tîm*, 2.

<sup>19</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’l-küttüb ve’l-fünûn*, nşr. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Muallim Rifat (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabiyyi, ts.), 1/217.

<sup>20</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü’l-‘ayn*, 1/305-306; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, 228; Sâgânî, *et-Tekmile*, 4/450; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, 640.

<sup>21</sup> Luvîs Ma’lûf el-Yesûî, *el-Müncid fi’l-lüğa ve’l-a’lâm* (Beyrut: Daru’l-Meşrik, 1992), 126-128.

<sup>22</sup> Ebû’l-Hasen Nûrûddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *el-Minehu’l-fikriyye bi-şerhi’l-Mukaddimeti’l-Cezeriyye*, thk. Üsâmete ‘Adâyâ (Dimaşk: Daru’l-Ğavsânî’d-Dirâsâti’l-Kur’âniyye, 1427/2006), 71-72; Ali Rıza Sağman, *Sağman Tecvidi*, (İstanbul: 1955), 14.

<sup>23</sup> Ğanîm Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye ‘inde ulemâi’t-tecvîd* (Bağdat: 1986), 181-183.

<sup>24</sup> Ahmet Yüksel, “İlk Dönem Arap Dilcilerinde Fonetik Çalışmalar: el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24-25 (Temmuz 2007), 151.

<sup>25</sup> Yüksel, “İlk Dönem Arap Dilcilerinde Fonetik Çalışmalar”, 151.

<sup>26</sup> el-Yesûî, *el-Müncid*, 172.

<sup>27</sup> el-Yesûî, *el-Müncid*, 172-173.

<sup>28</sup> el-Yesûî, *el-Müncid*, 126-128; Harflerin mahreçlerinin tablo halinde gösterimi için bk. Mustafa Sağlam, *Kur’ân Fonetigi*, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021), 30.

ifade edelim ki Kur'ân alfabesinde yer alan yirmi sekiz harfin her biri kendine ait özel bir mahreçten çıkmaktadır. Bir diğer ifadeyle 28 harften hiçbirisi, bir diğer harfle yüzde yüz örtüşmemektedir. Ancak bir genellemeye gidilerek birbirine yakın olan harfler gruplandırılmıştır.<sup>29</sup> Bunlar da hakiki veya takdiri mahreç olarak iki ana grupta toplanmıştır. Harf, bir mahrece temas ederek çıkıyorsa buna “*hakiki mahreç*”, herhangi bir mahrece temas etmeden çıkıyorsa buna da “*takdiri mahreç*” denilmiştir.<sup>30</sup> 28 harfin tamamının çıktığı “boğaz”, “dil” ve “dudaklar” hakiki mahreç; nûn ve mîm harflerinin ihfâ hallerinin çıkış yeri olan “geniz” ile med harflerinin çıktığı ağız ve boğaz boşluğu ise takdiri mahreç bölgeleridir.<sup>31</sup>

Müelliflerin mahreç yerleriyle ilgili değerlendirmelerine gelince Halîl b. Ahmed, Mekki b. Ebû Tâlib ve İbnü'l-Cezerî'ye göre harflerin mahreç sayısı on yedidir.<sup>32</sup> Sîbeveyhi, İbn Cinnî, Ebû Amr ed-Dânî ve Şâtûbî (ö. 590/1194) ise “*hevâiyye*” olarak isimlendirilen kendinden önceki harfleri uzatan (vâv/و, yâ/ي, elif/إ) med harfleri için ayrı bir mahreç mahalli kabul etmemelerinden ötürü mahreç sayısını on altıyla sınırlamışlardır.<sup>33</sup> Basra ve Kûfe mekteplerini mezceden Bağdat mektebinin kurucusu olarak kabul edilen Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822), lugat, nahiv ve edebiyat âlimi Ebû Alî Kutrub (ö. 210/825) ve Basra dil mektebinin önde gelen âlimlerinden Cermî (ö. 225/840) gibi müellifler de ن, ل, ر harflerinin mahreç yakınlığını dikkate alarak bunları aynı yerden çıkan harfler olarak kabul etmişler. Dolayısıyla bu müelliflere göre mahreç sayısı on dört olmuştur.<sup>34</sup>

### 1.3. Harflerin Okunuşu

Arapçada harfler, ya ünlü/sesli harflerle ya da ünsüz/sessiz harflerin altına veya üstüne konulan birtakım işaretlerle okunurlar. Elifbâdaki bütün harfler

<sup>29</sup> İbnü'l- Cezerî, *en-Neşr*, 1/198-199; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Dimaşk: Dâru'l-Ulûmî'l-İnsâniyye, 1414/1993), 1/315..

<sup>30</sup> İbnü'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Halef el-Ensârî el-Gırnâtî, *el-İknâ' fî'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Abdülmecîd Katâmiş (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1403), 1/171-173; İbnü'l- Cezerî, *en-Neşr*, 1/199-202; es-Süyûtî, *el-İtkân* 1/315; Demirhan Ünlü, *Kur'ân-ı Kerim'in Tecvidi* (Ankara Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 47-53.

<sup>31</sup> İbnü'l- Cezerî, *en-Neşr*, 1/199-201; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/315.

<sup>32</sup> Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kırâ'e ve tahkiki lafzi't-tilâve*, thk. Ahmed Hasan Ferhât (Amman: Dâru Ammar, 1417/1996), 107; İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 1-2; Saçaklızâde *Cühdü'l-mukîl*, 128.

<sup>33</sup> Ebû Bîşr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 1402/1982), 4/433; 4/433; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989), 113.

<sup>34</sup> İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 1/171-173; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 113.

ünsüz olduğundan bunlar ya uzun ünlü denilen (ا, ي, و) med harfleriyle ya da kısa ünlüler denilen fetha, kesra, ve damme işaretleriyle okunurlar.<sup>35</sup> İbtidai halde noktasız ve harekesiz olan Kur’ân harfleri, Ebû'l-Esved ed-Düeli marifetiyle hareke yerine konan noktalarla başlamış<sup>36</sup> sonraki gelişmelerle beraber Halil b. Ahmed müdahalesiyle günümüzdeki (fetha, kesra, damme, sükûn) şeklini almıştır.<sup>37</sup>

Kur’ân harflerini, doğru bir şekilde telaffuzu için harf cezm veya şeddeli hale getirilip başına harekeli bir hemze getirilmek süratiyle okunur.<sup>38</sup> İşte sesin harf olarak biçimlendiği en uygun yöntem budur.<sup>39</sup> Zira sükûn, harekeye göre harfi mahrecinde daha uzun bir süre tutmakta ve harfi belirgin hale getirmektedir.

## 2. Harekeler

Hareke, sükûnun zıddı olup harekeli harfe “*müteharrik*”, harekesiz harfe ise “*sâkin*” denir.<sup>40</sup> Arapçada harflerin okunmasını sağlayan ve kendi sesleri doğrultusunda okumaya yönlendiren işaretler vardır.<sup>41</sup> Her ne kadar bu işaretlere üstün esre ve ötre denilse de bu ifadeler ilmî ifadeler değildir. Zira üstün denilirken harfin üstündeki kastedilmiş olabilir. Yalnız bu durum, fethaya hasredilemeyecektir. Çünkü damme de harfin üstündedir. Binaenaleyh öyle bir tanım olmalı ki efradını cami ağıyarını mani bir konum arz etmelidir. Bundan ötürü bu ifadeler yerine fetha harekeli bir harf okunurken ağız açarak okunduğu için açmaktan mülhem fetha; damme harekeli bir harf, dudaklar büzülerek okunduğu için büzmekten mülhem damme ve kesra harekeli bir harf de çene aşağı kırılarak okunduğu için kırmaktan mülhem kesra denilmesi daha belîğ ve ilmî bir ifade olmuş olacaktır. Öte yandan söz konusu “esre” ve “ötre” lafızlarında “Hukmü’r-ra” kuralı gereği tefhîm (kalın) okunması gereken “ra” harfi “re” şeklinde ince seslendirilmekle hata yapılmıştır.<sup>42</sup> Genelde bütün ilimlerde özelde ise tecvîd

<sup>35</sup> Ertem, “Elifbâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11/40.

<sup>36</sup> Ebû Abdillâh Bedrüddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ’ulûmî’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Mektebetu Dâri’t-Turâs, 1404/1984), 1/250; Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih, *Mebâhiş fî ’ulûmî’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-İlim, 1409/1988), 91-92.

<sup>37</sup> Ertem, “Elifbâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11/39-44.

<sup>38</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/199.

<sup>39</sup> M. Tevfik Mollazade, *Mollazade Kur’an-ı Kerim Tecvidi* (İstanbul Aksiseda Matbaası, 1970), 43; Ömer Özbek, *Çağdaş Bir Tecvid Denemesi*, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 55.

<sup>40</sup> Ali el-Kârî, *el-Minehu’l-fikriyye*, 71-72; Abdullah Benli, *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kiraatinin Tecvîd Kuralları* (Kayseri: Tezmer, ts.), 44.

<sup>41</sup> İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 111; Sağman, *Sağman Tecvidi*, 20-22.

<sup>42</sup> Benli, *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kiraatinin Tecvîd Kuralları*, 42-43.

ilminde birtakım kuralları seslendirirken o ilmin kuralları ihlal edilerek yapılması doğru olmayacaktır.

Harekeler, harfleri kendi sesleri doğrultusunda okutan işaretlerdir. Harekelerin yanlış telaffuz edilmesi hem harflerin yanlış okunmasına hem de mananın değişmesine sebebiyet verebilir. Bir başka ifadeyle hareke eksik olursa harf de eksik demektir.<sup>43</sup> Harekeleri ve bunlara ait fonetiği şu şekilde ele almak mümkündür:

### 2.1. Fetha

Harfin üzerine konan eğik bir düz çizgiden ibaret olan fetha sözlükte açmak, açıklık anlamlarına gelmektedir.<sup>44</sup> İstilahî olarak sese doğrultu vermek için ağzın aldığı açılma pozisyonu anlamına gelmektedir.<sup>45</sup> Bu durumda dudaklar ileri sürülmemiş tabii halleri üzere açık bırakılmıştır. Bu açıklık kalın ve ince harflere göre farklılık arz etmektedir. İnce harflerde “e” sesi verecek kadar normal şekilde “*fetha-i mütevessita*” açıkken, kalın harflerde “a” sesi verecek kadar açık olmalıdır.<sup>46</sup> İnce harflerde fetha-i mütevessita yapılmayarak ağız normalden daha az açılırsa fetha yerine beyne/terkîk ve hatta imâleye dönüşebilir. Fetha-i mütevessitadan fazla açılırsa bu defa “e” sesi yerine “a” sesi okunmuş olur.

Kalın harflerde “a” sesi verirken mübalağa yapmaksızın “*fetha-i şedide*” dilin kök kısmını yukarı kaldırmak suretiyle okumak gerekir. Nitekim İbnü'l-Cezerî, fetha-i şedidenin Mâveraünnehir ve Horasan ehlinin fethası olduğunu ve bunun kıraatte caiz olmadığını söylemiştir.<sup>47</sup> Zira dilin kök kısmı yukarı kalkmakla ses kalın, aşağı indirmekle ses incelmış olur. Diğer bir ifadeyle sesin kalın ve ince okunmasında dilin uç ve kenar kısımlarının bir fonksiyonu bulunmamaktadır.

### 2.2. Kesra

Lügatte kırmak, kırılmak vb. anlamalarına gelen kesra,<sup>48</sup> istilahî olarak sese “i” doğrultusu vermek için alt çeneyi aşağı kırmak suretiyle okumaktır.<sup>49</sup>

<sup>43</sup> Muhammed Mekki Nasr el-Cüreyşi, *Nihaytü'l-kavlil müfîd fi ilmi't-tecvîd*, thk. Ali Muhammed ed-Debbâğ (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babî, 1349/11970), 23.

<sup>44</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, 3/299.

<sup>45</sup> Benli, *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvîd Kuralları*, 43.

<sup>46</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30.

<sup>47</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30.

<sup>48</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, 4/21.

<sup>49</sup> Benli, *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvîd Kuralları*, 43.

Bu ameliyede dudaklar, ne ilerde ne geride olup, tabii bir halde ağız fethada olduğundan daha az açık olmalıdır.

Kesra harfin altına konulan eğik bir düz çizgiden ibarettir. Bu hareke ile müteharrik olan bir harf, ister kalın (tefhîm) ister ince (terkîk) sıfatlı olsun “i” sesiyle okunur. Çünkü Arapçada “ı” sesi yoktur. Her ne kadar hareketin kendisi ince olsa da tefhîm sıfatlı harfler “i” sesiyle seslendirildiğinde harflerin kalınlığı korunmalıdır. Diğer bir ifadeyle hareke ince, harf kalındır.<sup>50</sup>

### 2.3. Damme

Lügatte bitişirmek, eklemek, yummak vb. anlamlara gelmekte olan damme,<sup>51</sup> ıstılâhî olarak sese doğrultu vermek maksadıyla dudakları belli oranda büzerek öne doğru uzatmak demektir. Bu durumda çene normal pozisyonda olup dudaklar, arasından nohut tanesi girecek kadar boşluk bırakılarak öne doğru büzülür. Eğer bu ameliye yapılmasa Türkçedeki “o” sesini andıran bir ses ortaya çıkar veya fethaya yakın bir ses iştilir. Eğer damme harekeden sonra “j” harfi bulunursa durumu netleştirmek için büzme hareketi daha belirgin yapılmalıdır.

Damme, harfin üzerine küçük yazılmış bir vav harfini andıran işaretten ibarettir. Bu hareke ile müteharrik bir harf, telaffuz edilirken harfin kalın ve inceliği dikkate alınarak okunur. Harf tefhîm sıfatlı ise “u” sesiyle, terkîk sıfatlı ise “u” ile “ü” arası bir ses ile okunur. Arapçada “ü” sesi olmadığı için ince harfler “ü” sesi ile okunmamalıdır. Arapça fonetiğinde “ü” sesi yok diye kalın ve ince harfleri korumak adına ince harfler de “u” sesiyle seslendirilmemelidir. Bütüncül bir ifadeyle Kur’ân-ı Kerîm’de, “ı, o, ö, ü” sesi bulunmadığından yukarıda bahsi geçen fetha, kesra ve dammeyi kendine ait seslerle okumak sahîh tilâveti için son derece önemlidir.<sup>52</sup>

### 2.4. Tenvin

Sözlükte nunlamak anlamına gelen tenvin, tecvîd ıstılâhında ismin sonunu nunlu okumak demektir.<sup>53</sup> Tenvin bazı kelimelerin sonlarında bulunan, “iki fetha, iki kesra ve iki dammeden ibaret olup,<sup>54</sup> vasıl halinde okunan vakıf

<sup>50</sup> Benli, *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvîd Kuralları*, 43.

<sup>51</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, 3/25-26.

<sup>52</sup> Benli, *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvîd Kuralları*, 43-44.

<sup>53</sup> Muhammed b. Ebî Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihah* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts), 687.

<sup>54</sup> Zihni, Mehmed Zihni Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fi ilmi't-tecvîd* (İstanbul: Danî't-Tıbaatî'l-Amira, 1316), 24-25.

halinde okunmayan harekedir.<sup>55</sup> İki fetha ve iki damme vakıf halinde sükûnlü okunurken, ta-i tenis dışındaki iki fetha “a” sesi ile med yapılarak okunur.<sup>56</sup> İki fetha, üzerine geldiği harfin kalın ve inceliğine göre farklı fonetik yapı alır. Tıpkı fethada olduğu gibi kalın harflerde “an”, ince harflerde ise “en” sesiyle okunur.

Arapçada “i” sesi bulunmadığı için iki kesra, bulunduğu harflerin kalın ve incesini ayırmaksızın harflerin her biri “in” sesiyle okutur. Yalnız kalın harflerin kalınlığından ödün verilmemelidir. İki damme, üzerine geldiği kalın harfi “un” sesiyle, ince harfi ise “ün” ile “ün” arası bir sesle okutur. Öte yandan tenvin fiillerde bulunmayıp yalnız isimlere özgü olduğu için isimlerin sonuna gelip<sup>57</sup> ismin, isimde yerleşmesini sağladığı unutulmamalıdır. Yalnız Kur’ân-ı Kerîm’de Alak 96/15. “لَنَسْفَعًا” ve Yusuf 12/32. “وَلْيَكُونًا” kelimeleri, fiil olduğu halde tenvin alan istisnalardır.<sup>58</sup>

## 2.5. Sükûn

Sözlükte, susmak, ara vermek, hafiflemek, durmak vb. anlamlara gelmekte olan sükûn,<sup>59</sup> ıstılâhî olarak harflerin harekesiz hallerini ifade etmektedir.<sup>60</sup> Zira harflerden kelime oluşturabilmek için hareketlere olduğu kadar, sükûnlara da ihtiyaç vardır.<sup>61</sup> Sükûn denildiğinde sadece harfin üzerine konulan sıfır (◌ْ) şeklindeki cezm anlaşılmamalı, bunun yanı sıra harf üzerinde bulunan şedde de (◌̣) sükûndur. Öz bir ifadeyle sükûn alameti hem cezm hem de şeddedir.



Şekil 1. Arap Harflerinde Ana Mahreçler

Öte yandan şedde, bir kelimedeki aynı cinsten birincisi sâkin ikincisi harekeli iki harfin bir yazılıp iki harf okunmasını sağlayan işarettir. Dolayısıyla şeddeli harf bir yönüyle sâkin, diğer yönüyle harekeli harftir. Harekesiz harfe “sâkin harf” denir ve sükûnun alameti cezmdir. Yalnız harf-i medlerde ve sükûn-i

<sup>55</sup> Bennâ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfû fuzalâ 'i l-beşer fi (bi) l-kirâ'âti l-erba'ate 'aşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1407/1987), 1/317

<sup>56</sup> Bennâ, *İthâfû fuzalâ 'i l-beşer*, 1/317.

<sup>57</sup> Bennâ, *İthâfû fuzalâ 'i l-beşer*, 1/317; Zihni, *el-Kavlü's-sedîd*, 25.

<sup>58</sup> Bennâ, *İthâfû fuzalâ 'i l-beşer*, 1/317.

<sup>59</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü l-'ayn*, 2/261.

<sup>60</sup> İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 111.

<sup>61</sup> Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kiraat* (İstanbul; M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 109.



ârizlarda bu alâmet bulunmaz.<sup>62</sup> Sükûnun de lâzım ve âriz olmak üzere çeşitleri vardır. Sükûn-i lâzım, hem yazıda hem okuyuşta kendini gösterirken, sükûn-i âriz sadece okuyuşta ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle sükûn-i lâzım; özde, gözde, sözde, varken sükûn-i âriz özde ve gözde olmayıp yalnız sözde vardır.<sup>63</sup>

İbnü'l-Cezerî'nin *et-Temhîd fî ilmi't-tecvîd ve Mukaddimetü'l-Cezerî*'sindeki manzum mehâric-i hurûfu.<sup>64</sup> Bundan sonraki süreçte harflerin taksim ve tasnifi bu manzum esere göre olacaktır.

### بَابُ مَخَارِجِ الْحُرُوفِ

|                                                |                                                     |
|------------------------------------------------|-----------------------------------------------------|
| مَخَارِجُ الْحُرُوفِ سَبْعَةٌ عَشْرُ           | عَلَى الَّذِي يَخْتَارُهُ مَنْ اخْتَبَرَ            |
| لِلْجَوْفِ : أَلِفٌ وَأَخْتَاهَا وَهِيَ        | حُرُوفٌ مَدِّ لِلْهَوَاءِ تَنْتَهِي                 |
| ثُمَّ لِأَقْصَى الْحَلْقِ : هَمْزٌ هَاءٌ       | وَمِنْ وَسْطِهِ : فَعَيْنٌ حَاءٌ                    |
| أَدْنَاهُ : غَيْنٌ خَاوُهَا , وَالْقَافُ       | أَقْصَى اللِّسَانِ فَوْقُ , ثُمَّ الْكَافُ          |
| أَسْفَلُ , وَالْوَسْطُ : فَجِيمُ الشَّيْنِ يَا | وَالضَّادُ : مِنْ حَاقَتِهِ إِذْ وَلِيَا            |
| الْأَضْرَاسَ مِنْ أَيْسَرَ أَوْ يُمَنَّاها     | وَاللَّامُ : أَدْنَاهَا لِمُنْتَهَاهَا              |
| وَالنُّونُ : مِنْ طَرَفِهِ تَحْتُ اجْعَلُوا    | وَالرَّاءُ : يُدَانِيهِ لِظَهْرِ أَدْخُلُ           |
| وَالطَّاءُ وَالذَّالُ وَثَا : مِنْهُ وَمِنْ    | عُلْيَا النَّثَايَا , وَالصَّغِيرُ : مُسْتَكِنُ     |
| مِنْهُ وَمِنْ فَوْقِ النَّثَايَا السُّفْلَى    | وَاطَّاءُ وَالذَّالُ وَثَا : لِلْعُلْيَا            |
| مِنْ طَرَفَيْهِمَا , وَمِنْ بَطْنِ الشَّفَةِ   | فَا أَلْفًا مَعَ اطْرَافِ النَّثَايَا الْمُشْرِفَةِ |
| لِلشَّفَتَيْنِ : الْوَاوُ بَاءٌ مِيمٌ          | وَعَنَّه : مَخْرَجُهَا الْخَيْشُومُ                 |

### 3. Harflerin Çeşitleri

Kur'ân-ı Kerîm harfleri aslî ve fer'î harflerden oluşmaktadır. Yirmi sekizi aslî, altı tanesi ise fer'î harftir. Bir de med harfleri vardır. Bunların tamamı Arap harfleridir.<sup>65</sup> Hemzenin dışındaki aslî harflerden her birinin kendine özgü ismi, resmi (sûreti, sembolü) ve müsemmâsı (sesi) vardır. Harfler isimleriyle anılır, resimleriyle yazılır, müsemmâlarıyla okunur. Sadece

<sup>62</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/335-337.

<sup>63</sup> Benlî, *Hafs Rivâyetiyle Asım Kıraatinin Tecvîd Kuralları*, 67.

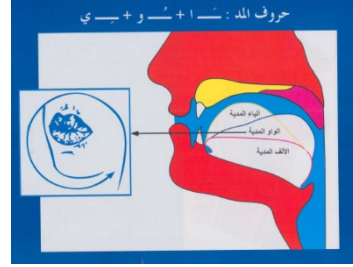
<sup>64</sup> İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 1-2; *et-Temhîd*, 115-165.

<sup>65</sup> Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 93, 107-111.

Kur’ân’da yirmi dokuz sûrenin başında yer alan ve “*hurûf-ı mukattaa*” adı verilen ق، ن، ح، ط، م، گ gibi harfler isimleriyle okunur.<sup>66</sup>

### 3.1. Med Harfleri (ا، و، ي)

(ا/Elif): “*لِلْجُوفِ : أَلِفٌ وَأُخْتَاهَا وَهِي ، حُرُوفٌ مَدٍّ لِلْهَوَاءِ تَنْتَهِي*” “*Elif ve iki kardeşi (vav ve yâ), cevften (ağız ve boğaz boşluğundan) çıkar ki bunlar ağız boşluğunda sona eren med harfleridir.*”<sup>67</sup> Bu harfler, herhangi bir mahrece dayanmazlar.<sup>68</sup> Harekesiz hallerinde mahreç yerleri hareketli hallerindeki mahreç yerlerine paralellik arz etmektedir. Zira harekesiz و harfî, ağız boşluğundan çıkarken, hareke verildiğinde ise aynı istikamette dışa doğru bir konum arz eder ve dış dudaktan çıkar.



Şekil 2. Med Harfleri

Elif/ا, mahreci itibarıyla zaman zaman hemzeyle karıştırılmış ve çoğunlukla hemzeye elif denilmiştir. Elifin mahreci konusunda da müellifler arasında birliktelik söz konusu olmamıştır. Örneğin; İbn Cinnî gibi âlimlerin bir kısmı, elifi hemze ile ayn arasında boğaz harfi olarak konumlandırmışlarken,<sup>69</sup> Mekkî b. Ebû Tâlib ve Ebû Amr ed-Dânî gibi müellifler ise elifi belli bir mahrece dayanmaksızın ağız ve boğaz boşluğundan çıktığını söylemişler ve bu harfi “*hurûf-ı hevâiyye*”den saymışlardır.<sup>70</sup> Her ne kadar mahreci itibarıyla elif ve hemzeyi özdeşleştiren müellifler olsa da elif ve hemze, birçok yönden birbirlerinden ayrılmaktadır.

-Hemze sükûn ve hareke ile müteharrik olabildiği halde elif daima harekesiz olmuştur.

-Elif, hareke aldığı anda elif olmaktan çıkmış hemzeye dönüşmüştür.<sup>71</sup>

-Elifin sabit bir resmi varken hemzenin sabit bir resmi olmamıştır.<sup>72</sup>

-Elif herhangi bir mahrece dayanmaksızın ağız boşluğundan çıkarken, hemze belli bir mahrece dayanmaktadır.

<sup>66</sup> Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 95-96; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *et-Tahdîd fî'l-itkân ve't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî Hamed (Umman: Dâru Ammâr, 1421/2000), 120.

<sup>67</sup> Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 77-79.

<sup>68</sup> Dânî, *et-Tahdîd*, 120.

<sup>69</sup> İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî el-Bağdâdî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, thk. Hasan Hindâvî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1993), 1/69-72; Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Ali b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, *Şerhu'l-mufasssal* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.), 10/123.

<sup>70</sup> Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 94-95.

<sup>71</sup> İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 2/664-665.

<sup>72</sup> Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 94-95.

-Elif, lâm ile bir araya geldiğinde “lâm-elif” (ﻻ) olurken; hemze için böyle bir şey söz konusu değildir.

-Hemze, her ne kadar, zaman zaman و , ي veya ’ten bedel olup aslî bir harf olsa da elif aslî bir harf değildir.

-Hemze, kelimenin baş, orta ve sonlarında bulunabilirken elif lafızların başında bulunmaz.

(ﻻ/Vâv): Arapçada vâv harfi, iki dudağın yumularak oval bir biçim alması ve dışa doğru büzme hareketi yapılarak çıkarılan bir harftir. Bu harf, infitâh sıfatlı oluşundan ötürü dil ile damak arası açık kalmış bu da sesin akışına imkân vermiştir. Harekesiz hali, med harfi olup kendinden önceki dammeli harfi uzatır. Her ne kadar Sîbeveyhi ve Ca’berî med harfi olan و harfinin harekeli “و”ın mahrecinden çıktığını söylemiş olsalar da “و”ın mahrecinin ağız boşluğu olduğu fikri genel kabul görmüştür. Yine çağdaş fonetikçiler, “و”ın dil kökünün art damağa yaklaştığını, bu sebeple onun dudaksıl - art damaksıl bir ses olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>73</sup> Öte yandan و harfinin Arapça dışında sembolik anlamlar içerdiği unutulmamalıdır. Örneğin; anne rahmindeki çocuğa ve secde halindeki insana benzemesi yönüyle sadakat ve tevazunun sembolü olmuştur.

(ی/Yâ): Arapçada hem sâkin hem harekeli okunan ی harfi, ج ve ش harfleriyle aynı mahreç bölgesinden çıkar. Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi ve İbnü’l-Cezerî’ye göre bu harfin mahreci dil ortası ile üst damağın ortasıdır.<sup>74</sup> ی harfinde cerh ve infitâh sıfatlarından ötürü açıklık ve belirginlik söz konusudur. Zira bu harfin telaffuzunda dil üstünün üst damağa kapaklanması ve soluk akışının tutsaklığının ardından seste açıklık ve belirginlik meydana gelir. Harekesiz ی harfinin mahreci ise ağız boşluğu olup herhangi bir mahrece dayanmamaktadır. Bundan ötürü bu harfe; “*hurûf-ı cevî*”, mahreç sahası geniş olmasından ötürü “*hurûf-ı hevâî*” ve çıkan sesin zayıf ve gizli olmasından ötürü de “*hurûf-ı hafîyye*” denilmiştir.<sup>75</sup>

### 3.2. Aslî Harfler

Aslî harflerin sayısı hakkında med harflerinin aslî harflerden sayılıp sayılmamasından kaynaklı müellifler arasında ihtilaflar söz konusu olmuştur. Örneğin Halil b. Ahmed ve Sîbeveyhi med harfi olan “elifi/ل” aslî harflere ilave

<sup>73</sup> İbn Cinnî, *Sırru sinâ’ati’l-i’râb*, 2/573; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 1/173.

<sup>74</sup> Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *el-Hurûf ve’l-edevât*, nşr, Ramazan Abdüttévâb (Kahire, 1389/1969), 13; Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbn Cinnî, *Sırru sinâ’ati’l-i’râb*, 2/729-731.

<sup>75</sup> İbnü’l-Cezerî, *et-Temhid*, 96; Ali el-Kârî, *el-Minehu’l-fikriyye*, 77-79.

etmek suretiyle harflerin sayısını 29'a çıkarmışlardır.<sup>76</sup> Yalnız genel kanaat med harflerinin ağız ve boğaz boşluğun çıktığı yönündedir. Dolayısıyla biz, genel görüşü dikkate alarak harfleri İbnü'l-Cezerî'ye göre sıralayacağız.

### 3.2.1. Boğaz Harfleri (أ، هـ، ع، ح، غ، خ)

(İ/Hemze): **”ثُمَّ لِأَقْصَى الْحَلْقِ : هَمْزُ هَاءَ ، وَمِنْ وَسْطِهِ : فَعَيْنُ حَاءَ ، أَدْنَاهُ : عَيْنُ خَاوْهَا“**  
 “Boğazın en altından ‘hemze/أ’ ve ‘hâ/هـ’ , boğazın ortasından ‘ayn/ع’ ve ‘hâ/ح’ , boğazın ağza en yakın noktasından ise ‘ğayn/غ’ ve ‘hâ/خ’ harfleri çıkar.”<sup>77</sup> Hemze, mahreci itibariyle zaman zaman elifle karıştırılmış olsa da aksa'l-halk denen boğazın en alt kısmından çıkar.<sup>78</sup> Hemze, sükûn dâhil elifin harekeli halini ifade etmektedir. Kelimenin her yerinde (baş, orta, son) bulunabilir. Cerh sıfatından ötürü hemzenin mahrece teması kuvvetli olup, nefes tutuktur.<sup>79</sup> Şiddet sıfatlı olması hasebiyle de mahreç sıkışır ve harfte sertlik meydana gelir.<sup>80</sup> Dolayısıyla bu harfî telaffuz edilirken belli bir sertlik olmalı ve nefesin tutukluğunun ardından harf belirgin olarak ortaya konulmalıdır.



Şekil 3. Boğaz Harfleri

(هـ/Hâ): harfî, halk arasında her ne kadar, karından, göbekten çıkar, bu harfî en iyi hastalar çıkarır gibi ifadeler dolaşsa da bunların ilmî dayanağı yoktur. Zira Kur'ân başla okunur, “hemze”nin ve “hâ”nın mahreç bölgesi olan boğazın en alt kısmının aşağısından çıkar başka bir harf bulunmamaktadır.<sup>81</sup>

Hâ harfî, mahrecinin geniş olması ve zayıf sıfatların kendisinde toplanması nedeniyle hafa harflerinden sayılmış ve kendisine “hurûf-i hafîyye” denilmiştir.<sup>82</sup> Mahreci geniş ve ağza uzak olması sebebiyle nefesi çok tüketen harf olarak maruf olmuştur. Bu yüzden sesin belli düzeyde korunması için mahrecin sıkıştırılması ve kuvvetlendirilmesi gerekir. Aksi halde ses zayıflayacak ve nihayetinde işitilmeyecek bir hal alacaktır. Hems sıfatından

<sup>76</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/431.

<sup>77</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/199.

<sup>78</sup> Dâni, *et-Tahdîd*, 118-119; Ali el-Kârî, *el-Minehu 'l-fikriyye*, 80; İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 2.

<sup>79</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 116-117; Saçaklızâde *Cühdü'l-mukîl*, 65-68.

<sup>80</sup> İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-râb*, 1/69-72; İbnü'l-Bâziş, *el-Iknâ*, 1/174; İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 3; Hamed, *İlmü't-tecvîd*, 180.

<sup>81</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 2.

<sup>82</sup> Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali b. Sinâ, *Esbâbü hudûssi'l-hurûf*, thk. Muhammed Hasan et-Tayyân - Yahyâ Mîr (Dimaşk, 1403/1983), 93; Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 127; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 96.

ötürü nefes akıcı, rihvet sıfatından ötürü ses latîf<sup>83</sup> olsa da ısmât sıfatlı olması bu harfin telaffuzunun özen gerektirdiğini ortaya koymaktadır.<sup>84</sup>

**(ع/Ayn):** Gırtlak harflerinden olan bu harf, boğazın ortasından “*vesadü’l-halk*” denen yerden çıkmaktadır.<sup>85</sup> Ağız açık vaziyette iken boğaz ortasının hafifçe sıkılmasıyla meydana gelen bir harftir.<sup>86</sup> Diğer bir ifadeyle yutakta, ses tellerinin birbirlerine yaklaştırılarak mizmâr darbesi vururcasına, boğazdan gıcık giderir gibi güçlü nefesle beraber çıkarılır.<sup>87</sup> Terkîk sıfatlı bir harf olduğu için gerek fethalı halinde ve gerekse de (l)’le uzatılarak okunduğunda dilin kökü yukarı doğru kabartılmadan ince okunmalıdır. Türkçe mantıkla düşünüldüğünde a sesi verilmekle ünlü gibi algılanmış olup hâ (ح) harfiyle aynı mahreç bölgesini paylaşmaktadır.

**(ح/Hâ):** Boğazın ortasından “*vasedü’l-halk*”tan çıkan bir harf<sup>88</sup> olup noktasız oluşuyla “ج” ve “خ” harflerinden ayrılmıştır. Bu harfin telaffuzunda iki alt kıkırdak arasındaki deliğin, nefesin akışı esnasında daralması ve öne doğru eğiminin fazlalaşması söz konusudur. Böylelikle nefes dışı doğru yönelerek rutubeti depretilip dağıtarak pürüzsüz bir sesin çıkışına imkân vermiş olur. Bundan ötürü bazı müellifler, ح harfinin mahrecinin, ع harfine nazaran ağza daha yakın olduğunu söylemişler.<sup>89</sup> Yalnız hurûf-i halkta, hançerede ح harfinin ع ile aynı mahreci paylaştığı unutulmamalıdır.<sup>90</sup> Her ne kadar mahreç itibariyle aynîlik söz konusu olsa da sıfatlar konusunda aynı şey söylenemez. Zira ح harfi, hems sıfatlı olup nefes akarken; ع harfi, cehr sıfatlı olmasından ötürü nefes tutsaktır.<sup>91</sup> ح harfi, rihvetten ötürü sesin nefesle beraber akması söz konusu iken; ع harfi, beyniyye sıfatından ötürü sesin ne tamamen akması ne de tamamen hapsolması vardır. ح harfinin öksürme ve boğaz temizleme yerinden çıkarken; ع harfi, öğürme havasının meydana geldiği yerden çıkar. ح harfi, nefesin nemli bir geçitten geçip katı bir cisim üzerine sürtünüp

<sup>83</sup> Saçaklızâde *Cühdü’l-mukıl*, 65-68; Hamed, *‘İlmü’t-tecvîd*, 178-179.

<sup>84</sup> Dâni, *et-Tahdîd*, 123; İbnü’l-Cezerî, *Mukaddime*, 3.

<sup>85</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbn Sînâ, *Esbâbü hudûs*, 72-73; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 1/171; İbnü’l-Cezerî, *Mukaddime*, 2; *et-Temhîd*, 113; Ali el-Kârî, *el-Minehu’l-fikriyye*, 81.

<sup>86</sup> İbn Sînâ, *Esbâbü hudûs*, 93; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/199.

<sup>87</sup> Dâni, *et-Tahdîd*, 125-126; Hamed, *‘İlmü’t-tecvîd*, 178-179.

<sup>88</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; Dâni, *et-Tahdîd*, 126; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/199; Yavuz Fırat, *Kur’ân Tilavetinin Kuralları (Tevcid)*, (Kayseri: Tezmer, 2014), 44.

<sup>89</sup> İbn Sînâ, *Esbâbü hudûs*, 72, 73.

<sup>90</sup> İbn Cinnî, *Sırru sinâ’ati’l-i’râb*, 1/179; İbn Sînâ, *Esbâbü hudûs*, 73; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ*, 1/171; İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 113.

<sup>91</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri’âye*, 116-117; Saçaklızâde *Cühdü’l-mukıl*, 65-68; Hamed, *‘İlmü’t-tecvîd*, 178-179.

yayılarak çıkardığı sese denk bir ses iken, ع harfinde bu sürtünme daha dardır. ح harfinde havanın çıkışı hafif iken, ع harfinde havanın çıkışı şiddetlidir.<sup>92</sup>

Öte yandan kıraat müellifleri ح harfinde belirleyici unsurun hems ve rihvet sıfatları olduğunu söylemişlerdir. Buna göre bu harfin okunuşunda sesle birlikte nefes akışına imkân verecek ve mahrece fazla baskı olmaksızın latif bir okuyuşla okunacaktır. Her ne kadar bazı müellifler ح ve ع harflerini imaleye engel teşkil etme bakımından isti‘lâ harfleri grubuna dâhil etseler de bu harfler; infitâh, istifâl ve terkîk sıfatlarında ortak olmaları hasebiyle ince okunan harflerdendir.<sup>93</sup>

(ع/Ġayn) harfi, noktalı olması yönüyle ع harfinden ayrılmış “*el-hurûfû’l-mu‘ceme*” grubuna dahil edilmiştir. Hançerenin ağza en yakın bölgesi olan yumuşak boğaz kısmından çıkan bu harf,<sup>94</sup> ح harfiyle aynı mahreci paylaşır. Yalnız hangisinin ağza daha yakın oluşu konusunda farklı görüşler vardır.<sup>95</sup> İbnü’l-Cezerî’nin de aralarında bulunduğu bir grup “ح” harfinin ağza daha yakın olduğunu söylerken, Şâtibî’nin aralarında bulunduğu diğer bir grup “ع” harfinin ağza daha yakın olduğunu söylemişlerdir.<sup>96</sup> “ع” harfi cehr sıfatlı olması hasebiyle mahrece itimadı kuvvetlidir ve telaffuz esnasında nefesin hapsolması söz konusudur. Bu yönüyle hems sıfatlı “ح” harfinden ayrılır. Yine isti‘lâ sıfatlı oluşuyla dilin üst damağa yükselmesi elzemdir ve önemlidir. Zira isti‘lâ sıfatlı bütün harfler, her konumda kalın okunması gereken harflerdir.<sup>97</sup>

(ح/Hâ): Halk dilinde hı olarak adlandırılan, noktalı oluşuyla ح harfinden, noktasının üstte oluşuyla da ح harfinden ayrılır. “ع” harfi ile aynı mahrec bölgesini paylaşan bu harf, boğaz harflerinden olup, boğazın ağza en yakın “*edne’l-halk*” kısmından çıkar.<sup>98</sup> ح ve ع harflerinden hangisinin ağza daha yakın oluşu hususunda dil ve kıraat alimleri farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Mekkî b. Ebû Tâlib’in aralarında bulunduğu bir grup, “ح” harfini ağza daha yakın görürken, Sîbeveyhi gibi düşünen müellifler ise “ع” harfini ağza daha yakın görmüşlerdir.<sup>99</sup>

<sup>92</sup> Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Ri‘âye*, 162-166.

<sup>93</sup> İbn Sînâ, *Esbâbü hudûs*, 73; Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Ri‘âye*, 124-125; İbnü’l-Cezerî, *Mukaddime*, 3.

<sup>94</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbn Cinnî, *Sırru sinâ‘ati’l-i‘râb*, 1/243; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ‘*, 1/171; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/199.

<sup>95</sup> İbn Sînâ, İbn Sînâ, *Esbâbü hudûs*, 73-74; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ‘*, 1/171; Ali el-Kârî, *el-Minehu’l-fikriyye*, 82.

<sup>96</sup> İbn Yaîş, *Şerhu’l-mufasssal*, 10/124

<sup>97</sup> Dâni, *et-Tahdîd*, 127; İbnü’l-Cezerî, *Mukaddime*, 3; Saçaklızâde *Cühdü’l-mukıl*, 71-73.

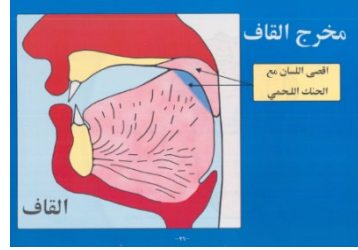
<sup>98</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbn Cinnî, *Sırru sinâ‘ati’l-i‘râb*, 1/183-184; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ‘*, 1/171; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/199.

<sup>99</sup> İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ‘*, 1/171; İbn Yaîş, *Şerhu’l-mufasssal*, 10/124.

Bu harfin telaffuzunda mahrece itimadın (dayanmanın) zayıf olmasından ötürü hems sıfatıyla anılmış, sesle beraber nefesin akmasından ötürü rihvet sıfatı vuku bulmuştur. Dilin üst damağa yükselmesiyle de harf kalın okunmuştur.<sup>100</sup> Her ne kadar isti'lâ sıfatından ötürü dil üst damağa yükselse de ıtbâk sıfatı bulunmadığı için dil, üst damağı kaplamamış, infitâh sıfatından ötürü aralarında açıklık meydana gelmiştir. Rihvet sıfatı gereği de ses yumuşak, sâkin ve kesintisiz bir şekilde akmıştır.<sup>101</sup>

### 3.2.2. Dil Harfleri (ق - ك - ج، ش، ی - ض - ل - ن - ر - ط، د، ت - ص، ز، س - ) (ظ، ذ، ث)

(ق/Kâf): “وَالْقَافُ أَقْصَى اللِّسَانِ فَوْقَ، ثُمَّ الْكَافُ أَسْفَلَ” (ق/Kâf): harfî, dilin üst kısmının en gerisinden çıkar. Sonra ‘kâf/ك’ın çıktığı yer, ‘kâf’ın çıktığı yerin biraz aşağısıdır.”<sup>102</sup> Dilin kök kısmı ile karşısındaki üst damaktan çıkan kalın bir harftir. Dil kökü boğaz harflerine özellikle de غ ve خ harflerinin mahrecine yakın olduğu için bu harflere karışmaması için boğaza fazla yaklaştırılmamalıdır.



Şekil 4. Kâf Mahreci

ق sesi, ciğerlerden gelen havanın dil köküyle üst damak arasında sıkıştırılarak mahrecin açılmasıyla birlikte sesin akışına imkân verir. Harfin telaffuzunda cehr sıfatından ötürü nefesin tutuk, isti'lâ sıfatından ötürü de dilin kök kısmının kabarması bu sırada küçük dilin (lehât) kaybolması söz konusudur. Binaenaleyh bazı müellifler bu harfî küçük dil harflerinden (leheviyyeden) olduğunu söylemişlerdir.<sup>103</sup> İbn Sînâ da ق sesini, bir hamlede kökünden sökülen ve yarılan cisimlerin çıkardığı sese benzetmiştir.<sup>104</sup> Ayrıca ق harfî, telaffuz esnasında mahrecin sıkışıp özellikle sükûnlü hallerinde nefesin akmamasından ötürü şiddet sıfatlı harflere dâhil edilerek “hurûf-i şedîde”den sayılmıştır.<sup>105</sup> Bu harfte nefesle ilgili cerh, sesle ilgili şiddet sıfatı bir araya geldiği için söz konusu harfin sükûnlü hallerinde hem nefes hem de ses hapsedilir. Bir diğer ifadeyle bu harflerin telaffuzu

<sup>100</sup> Dâni, *et-Tahdîd*, 128; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 98; Hamed, *‘İlmü’t-tecvîd*, 178-179.

<sup>101</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri’âye*, 123; İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 3; Saçaklızâde *Cühdü'l-mukîl*, 65-68.

<sup>102</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbnü'l-Bâzîş, *el-İknâ*, 1/171; İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 2; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 82.

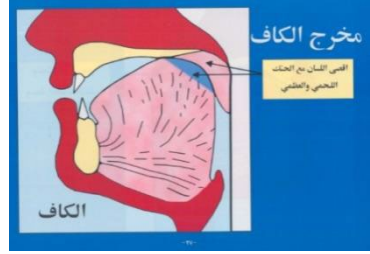
<sup>103</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri’âye*, 139; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/199-200; *et-Temhîd*, 113

<sup>104</sup> İbn Sînâ, *Esbâbü hudûs*, 93.

<sup>105</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri’âye*, 117-118; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 113; Saçaklızâde *Cühdü'l-mukîl*, 68-70; Hamed, *‘İlmü’t-tecvîd*, 180.

esnasında nefesin ve sesin tıkanmasından ötürü neredeyse harfın zâtı kaybolur. İşte böyle bir durumu önlemek için mahreçte hapsolan sesin kuvvetle ortaya çıkması gerekir. Kuvvetle çıkan bu ses, zâid bir ses olup kalkale olarak isimlendirilmiştir.<sup>106</sup> Harfin mahreçte şiddetle sarsılması gibi kuvvetli sıfatlar sebebiyle ق harfi, Mekki b. Ebû Tâlib'e göre harflerin sesçe en sağlam ve en belirgin olanıdır.<sup>107</sup>

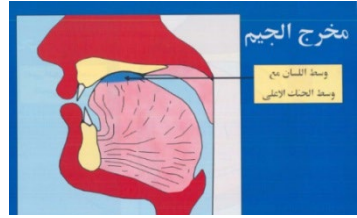
**(ك/Kâf):** harfinin mahreç bölgesi, dil kökünün biraz altı ile karsındaki üst damaktır.<sup>108</sup> Bu harf, hems sıfatıyla birlikte şiddet sıfatına hâizdir. Aslında bu durum alışık olunan bir durum değildir. Zira hems sıfatıyla rihvet sıfatı genellikle bir arada bulunurken ت ve ك harflerinde durum bunun aksinedir. ك harfi özelinde durum izah edilecek olursa bu harf; şiddetli, süreksiz, patlayıcı ve sadasız bir şekilde başlar ve tedricen zayıflayarak yumuşak ve sızıcı bir hale dönüşür. Ayrıca ق harfinde olduğu gibi dil kökünün yukarıya doğru meyletmesi söz konusu olmayıp aksine istifâl sıfatından ötürü dil kökü aşağıda kalır. Bundan ötürü bu harf terkik (ince) harfler arasında mütalaa edilmiştir.<sup>109</sup>



Şekil 5. Kâf Mahreci

Bu harfin telaffuzunda hems sıfatından ötürü, nefesin harfle beraber akması söz konusudur. Ayrıca ismât sıfatından ötürü telaffuzda zorluğun olduğu unutulmamalı ve bunu aşmaya yönelik çabaların işi kolaylaştıracağı akıllardan çıkarılmamalıdır.<sup>110</sup>

**(ج/Cîm):** “وَالْوَسْطُ: فَجِيمُ الثَّيْنِ يَا” “Dilin ortasından ‘cîm/ج’, ‘şîn/ش’ ve ‘yâ/ي’ harfleri çıkar.”<sup>111</sup> Dilin ortasının kabarıp üst damağın ortasına yumuşak temasıyla birlikte çıkan ج harfi, ince bir harf olmasından ötürü dil kökü yukarı kabartılmaz. Dilin ortası düşürülmekle de Türkçedeki (c) harfi gibi keskin bir okuyuş yapılmaz. Bu harf, ي ve ش harfleriyle beraber aynı mahreç bölgesini



Şekil 6. Cîm Mahreci

<sup>106</sup> İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati 'l-i-râb*, 1/277; Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 124-125; Dâni, *et-Taḥdîd*, 128-129; İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 3.

<sup>107</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 171; Hamed, *'İlmü't-tecvîd*, 180.

<sup>108</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 1/171; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 83.

<sup>109</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 123-124; Dâni, *et-Taḥdîd*, 129-130; Hamed, *'İlmü't-tecvîd*, 180.

<sup>110</sup> İbn Sînâ, *Esbâbü hudûs*, 74-75; İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 3.

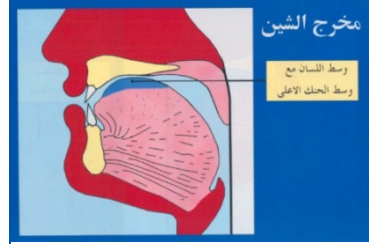
<sup>111</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 82-83.



paylaşmış olsa da dilin pozisyonu itibariyle farklılıkları göz ardı edilmemelidir.<sup>112</sup> Zira bu harflerin her birinde dil kabarması olmakla beraber ج harfi, üst damağa temasıyla diğer harflerden ayrılır. Onun bu hali korunmazsa bu harf Arapça telaffuz edilmemiş ve neticede lahn (hata) olgusunun çıkışına sebebiyet vermiş olur. Bunun için eğitim sürecinde görsel tabloların kullanımı önem arz etmektedir. Eğitimde görselin payının %75 daha etkin olduğu varsayılan bir ortamda bunun faydasının düşünülenenden çok öte olduğu rahat bir şekilde anlaşılabacaktır. Bu durum, sadece belli bir yaş grubuna mahsus olmayıp 4-6 yaş grubundan yetişkin çağındaki her bir bireye varıncaya kadar bütün kesimlere hitap etmektedir.

ج harfi, kelimenin ortası ve sonunda sakin bir şekilde bulunması halinde ise cerh ve şiddet sıfatlarından ötürü mahreç tamamen tıkanır ve bu tıkanıklık ses ve nefesin kuvvetli bir şekilde aktığı kalkale sıfatı ile aşılr.<sup>113</sup> Yine dil ortasının üst damağa temasıyla beraber infitâh sıfatından ötürü dil ve damak sesin akışına imkân verecek kadar birbirinden ayrılır. Bu ayrılış, aşağı inme şeklinde gerçekleştiği için istifâl sıfatlı harfler grubuna dâhil olur ve bu harf terkîk (ince) okunur.<sup>114</sup>

(ش/Şîn): Dilin ortasının kabarıp üst damağa meyletmesiyle çıkan bu harf, noktalı oluşuyla س harfinden ayrılır. Arapçada genel olarak noktasız harflere mühmele, noktalı harflere ise mu‘ceme denildiğinden س harfine “sîn-i mühmele”, ش harfine ise “sîn-i mu‘ceme” denilmiştir.<sup>115</sup> Bu harfin mahreci ج ve ي harfleri ile birlikte aynı mahreç bölgesidir.<sup>116</sup> ش harfi, her ne kadar ج ve ي harfleriyle aynı mahreç bölgesini paylaşırsa da nefesin harfle beraber akması anlamındaki hems sıfatından ötürü bu harflerden ayrılır.<sup>117</sup> Zira ج ve ي harfleri, hems sıfatının zıttı olan ve nefesin tutulması anlamındaki cehr sıfatıyla muttasıftır. Yine ش harfi, kendine özgü ısıklı ve yayılan bir karaktere sahip olma anlamındaki tefeşî sıfatıyla sadece bu harflerden değil, bütün harflerden ayrılmıştır.



Şekil 7. Şîn Mahreci

<sup>112</sup> İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/175; İbn Sînâ, *Esbâbü hudûs*, 75; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 1/172; İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 2.

<sup>113</sup> Dâni, *et-Tahdîd*, 130-131; Saçaklızâde *Cühdü'l-mukal*, 68-70.

<sup>114</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 123-124; İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 3; *et-Temhîd*, 113.

<sup>115</sup> İsmail Durmuş, “Sîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 37/ 220-221.

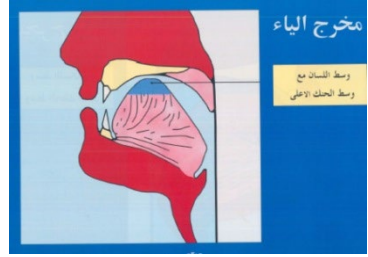
<sup>116</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 1/172; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200.

<sup>117</sup> Dâni, *et-Tahdîd*, 144; Hamed, *İlmü't-tecvîd*, 178-179.

Tefeşşî sıfatlı olmasından ötürü de bu sığata halel gelmesin diye diğér harflerle idğamı câiz görülmemiştir.<sup>118</sup>

ش harfî, mahrece temasın zayıflığından ötürü, ي harfiyle aynileşirken mahreçte havanın sıkışmasından ötürü şiddet sıfatlı ج harfinden ayrışır. Öte yandan bu üç harf, dil ile üst damak arasını açık tutarak sesin akmasına imkân veren infitâh, dilin kök kısmının yukarı yükselmemesiyle harfin terkîk (ince) okunması anlamındaki istifâl ve süratli okumaya engel yapılarından ötürü de ismât sıfatlarında birleşmişlerdir.<sup>119</sup>

(ي/Yâ): Arap dilinde sâkin ve harekeli olarak telaffuz edilen ي harfinin harekesiz med halini yukarıda vermiştik. Bu kısımda harekeli haliyle aslî mahrecine işaret etmiş olacağız. ي harfinin mahreci ج ve ش harfiyle beraber dil ortası ile üst damak ortasıdır.<sup>120</sup> ش harfinde olduğu gibi üst damağın ortasına temas etmeksizin çıkar. Bu üç harf, ض harfinin dâhil edilmesiyle birlikte çene ortası harflerini oluşturmaktadır.<sup>121</sup>



Şekil 8. Yâ Mahreci

ي harfinde belirleyici vasıf açık ve belirgin oluşudur. Her ne kadar cehr sıfatından ötürü telaffuz esnasında dil yüzeyinin üst damağa yükselmesi ve nefesin tutsak olması söz konusu olsa da nefesin tutsaklığının ardından seste belirginlik ortaya çıkar. Bu belirginliği, yapışık iki yumuşak cismin birbirinden ayrılırken çıkardığı sese benzetenler de olmuştur.<sup>122</sup> Öte yanda ي harfî, infitâh sıfatından ötürü dil ile üst damak arası açık olmuş ve bu durum sesin akışına imkân vermiştir. İstifâl sıfatından ötürü dilin kök kısmı yukarı yükselmemiş ve harf terkîk (ince) okunmuştur.<sup>123</sup>

<sup>118</sup> İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/209; ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 131.

<sup>119</sup> Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 135-136; İbn Sînâ, *Esbâbü hudûs*, 75-76; İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 3.

<sup>120</sup> Ferâhidî, *el-Hurûf ve'l-edevât*, 13; Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 1/172; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200.

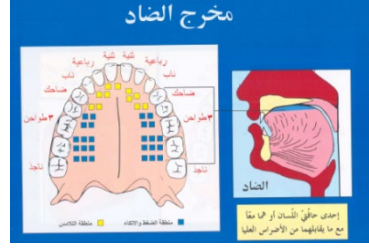
<sup>121</sup> İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 2/729; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 96.

<sup>122</sup> Hamed, *İlmü't-tecvîd*, 178-179; İbn Sînâ, *Esbâbü hudûs*, 84-85.

<sup>123</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 135-136; Dâni, *et-Tahdîd*, 131-132; İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 3.

harfî, “وَالضَّادُ : مِنْ حَاقَتِهِ إِذْ وَلِيَا ، الْأَضْرَاسَ مِنْ أَيْسَرِ أَوْ يَمَنَاهَا.” (ض/Dâd):

dil kenarının sağ veya sol azı dişlerinin iç kısmına temasıyla birlikte çıkar.”<sup>124</sup> Bu harf, isti‘lâ sıfatlı olmasından ötürü dil kökü yukarı doğru yükselmiş, itbâk sıfatlı olması hasebiyle dilin üst damağa paralel uzaması söz konusu olmuştur. Kendine mahsus istitâle sıfatından ötürü de dil kenarı, üst azı dişlerinin arkasından öne doğru ُ harfinin mahrecine kadar uzamıştır. Dil, bu pozisyonları almakla harfın olabildiğince tefhîm (kalın) okunması sağlanmıştır.<sup>125</sup>



Şekil 9. Dâd Mahreci

Bu harf, hems sıfatına hâiz olmasıyla okuma esnasında harfle beraber nefes akar. Mahrece temasın zayıf olmasında ötürü rihvetle anılır.<sup>126</sup> Süratli okumaya engel olan ve okumada belli zorluğu bulunan ismât sıfatı pek çok harfte bulunsada bu harfle adeta özdeşleşmiştir.<sup>127</sup> Üflemek ve üfürmek anlamlarına gelen nefh sıfatı sebebiyle de harfî telaffuz ederken arı sesine benzer bir sesin çıkışına imkân vermiştir.<sup>128</sup>

Şekil itibariyle “ص” harfine benzeyen ض harfî, üzerine konulan bir nokta ile ondan ayrılmış, noktalı olması hasebiyle de “ed-dâdû’l-mu‘ceme” adıyla anılmıştır. Bu harf, Fâtîha sûresinde bulunması ve beş vakit namazın her rek‘atında okunması sebebiyle halk arasında en fazla gündemde olan bir harf olmuştur. Zira bu harfî telaffuzunda, ظ mı olacak yoksa ط harfî gibi mi okunacak, yoksa başka bir harfe mi hamledilecek? vb. birtakım sorular gündeme gelmiştir. Şunu ifade edelim ki bu harf, ne ط’dır ne de ظ’dır ne de başka bir harftir. Kendine özgü mahreci olan aslî bir harftir. Bir harften bedel olmadığı gibi zâid olarak da gelmemiştir. Kendisine benzetilen ظ harfî peltek, ض harfî peltek değildir. ظ harfî cehr sıfatlı iken ض harfî hems sıfatlıdır.<sup>129</sup> ظ harfî, dil ucunun saniye dişlerinin arasından sızmasıyla çıkarken, ض harfî dil kenarının azı dişlerinin iç kısmına temasıyla çıkar. ط

<sup>124</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200; Ali el-Kârî, *el-Minehu’l-fikriyye*, 83-84.

<sup>125</sup> İbn Sînâ, *Esbâbü hudûs*, 76; İbnü’l-Bâziş, *el-Iknâ’*, 1/172; İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 107; Pakdil, *Ta’lim Tecvid ve Kiraat*, 73.

<sup>126</sup> İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 98; Hamed, *‘İlmü’t-tecvîd*, 88-90.

<sup>127</sup> Hamed, *‘İlmü’t-tecvîd*, 152-155.

<sup>128</sup> Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*, 230; Geniş bilgi için bk.: Hayrettin Öztürk, “Kur’ân-ı Kerîm Kiraatî’nde Dâd (ض) Harfî: Mahreci Ve Sıfatları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Haziran 2018), 41-67.

<sup>129</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri‘âye*, 116-117; İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 97-98; Hamed, *‘İlmü’t-tecvîd*, 178-179.

harfine gelince bu harf, dil ucu ile üst ön dişlerin köklerine temasıyla çıkar. Bu yönüyle ض harfiyle mahreç yakınlığı söz konusu değildir. Her ne kadar bu üç harf, isti'lâ ve itbâk sıfatlarında aynileşseler de ض harfi, istitâle sıfatıyla bu iki harften ayrıştığı gibi diğer bütün harflerden de ayrılmaktadır.<sup>130</sup>

ض harfinin hâfet denen dil kenarının sağ veya sol azı dişlerinin iç kısmına temasıyla birlikte çıkışının yanı sıra azı dişlerinin iki kısmına temasıyla çıkışı da söz konusudur. Nitekim bu durum, nadir de olsa Hz. Ömer vb. görülen bir haslettir.<sup>131</sup> Arapçanın dışında hemen hiçbir dilde bulunmayan bu harf, Mevâlî kesim tarafından mahreç ve sıfatları pek aşına olunup içselleştirilmemiştir.<sup>132</sup> Özellikle tüm namazların her rek'atında okunmasının vacip olması ve namazın sıhhatine hâlel gelip gelememesi meselesi tarihten günümüze güncelliğini korumuştur. Ana metindeki insicam dikkate alınarak bu konuya dipnot kısmında temas edilmiştir.<sup>133</sup>

Öte yandan “ض” harfinin telaffuzunun başka harfe benzeyip benzemediğine dair pek çok müellif ya müstakil eser yazmış ya da eserleri içerisinde buna geniş yer ayırmışlardır. Örneğin; İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*; Mekki b. Ebû Tâlib *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kirâ'e*; Ebû Amr ed-Dânî, *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*; İbnü'l-Bâziş, (ö. 540/1145) *el-İknâ' fi'l-kirâ'ati's-seb*; İbn Yaîş (ö. 643/1245) *Şerhu'l-mufasssal*; İbnü'l-Cezerî'ye *Mukaddime, et-Temhîd ve en-Neşr* bunlardan bazılarıdır.

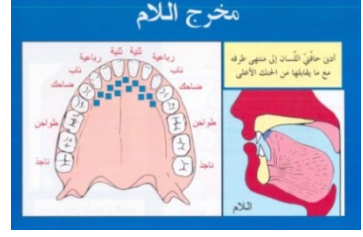
<sup>130</sup> İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/213; Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 134; Dâni, *et-Tahdîd*, 161-163; İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 2, 17-18; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 177; Saçaklızâde *Cühdü'l-mukil*, 71-73.

<sup>131</sup> Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 85.

<sup>132</sup> İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 98; Hamed, *İlmü't-tecvîd*, 88-90.

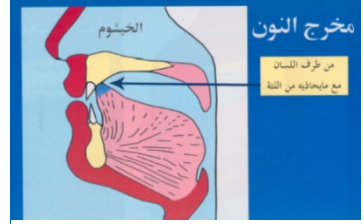
<sup>133</sup> Kelâm, felsefe, tefsir ve usûl-i fıkıh vb. bir alanda çalışmalarıyla ma'ruf Fahrüddîn er-Râzi'ye (ö. 606/1210) göre fikhî bakımdan ض harfini telaffuz ederken ط harfi gibi okumak bu iki harfin benzerliğinden ötürü namazı bozmaz. Hanefî fakihi İbni Âbidîn'ine (ö. 1252/1836) göre iki harfin arasını ayırmanın zorluğundan, mahreçlerin birbirine olan yakınlığından ve umûmu'l-belvânın (herkesi kapsayan güçlük) bulunmasından ötürü birinin yerine diğerinin telaffuzu cumhura göre namazı bozmaz. Hanbelî fakihi Alâeddin el-Merdâvî (885/1480) ise söz konusu âyetteki “وَلَا الضَّالِّينَ” ifadesindeki “ض” harfini başka bir harfe çevirenin namazı olmaz, yalnız “ظ” harfine çevirenin namazı olur demiş ve bu durumu harflerin birbirine benzemesi gerekçesiyle izah etmiştir. (Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 194-196).

(L/Lâm): “وَاللَّامُ : أَذْنَاهَا لِمُنْتَهَاهَا” “Lâm harfî, dilin en son uç kısmına kadar olan bölgeden çıkar.”<sup>134</sup> Bu harfin mahreci, ض harfinin bitimini izleyen kısımdan başlar ve dilin iki kenarı ile uç kısmının temas ettiği üst damak ve dört dişin üst kısımları olarak geniş bir alanı kaplar.<sup>135</sup> Mahreci itibariyle geniş alana sahip olduğu için harfin telaffuzunda pek problem yaşanmaz. Yalnız ل harfinin kendisine idğâmı (idğâm-ı misleyn bilâ ğunne) ile tenvin ve nûn-i sâkinin ل harfine idğâmı (idğâm-ı bilâ ğunne), idğâm-ı mea'l-ğunne gibi tutulma hatasını unutmamak gerekir. Bunun dışında ل harfî diğer harflere nazaran suhuletle okunan bir harftir. Lâm harfî telaffuz edilirken dil ucunun mahrece temasının kuvvetli oluşundan nefes akışı tıkanır ve cehr sıfatı kendini gösterir. Dil ucunun üst damağa doğru yükselip meylederek kavisli bir hal alışıyla inhirâf sıfatı gerçekleşir. Dilin iki yanından nefes akışı devam ettiğinden nefesin tam akması veya tam hapsolması söz konusu olmadığından beyniyye sıfatı zuhur eder. Dil ortası ile üst damak arasının açık olması yönüyle infitâh, dilin yukarı yükselmeyip aşağıda kalmasıyla istifâl ve ince, açık seçik oluşuyla da terkîk ve zuhûr sıfatları vuku bulur.<sup>136</sup>



Şekil 10. Lâm Mahreci

(N/Nûn): “وَالنُّونُ : مِنْ طَرَفِهِ تَحْتَ أَجْعَلُوا” “Nûn’un mahrecini dilin ucunun az altında kılın.”<sup>137</sup> Nûn harfinin zâtı (kendisi), dil ucunun iki üst diş etinin (liset) iç kısmına temasıyla birlikte çıkar.<sup>138</sup> Bu haliyle dil ucu, diş etleri üzerine kapanarak bir yönüyle hava akışını tıkar (cehr), bir yönüyle dilin arka kısmı üst damağa yükselmemesiyle (istifâl) ses ve nefesin akışına (beyniyye) imkân verir. Bu harfin idğâm hallerine ğunneli bir sesin eşlik etmesi gerekir.<sup>139</sup> Zira ن ve م harflerinde ğunne sıfatı vardır ve bu sıfat, fer-i harfler içerisinde mütalaa edilmektedir.<sup>140</sup> Ğunne ile okunan nûn ve mîm



Şekil 11. Nûn Mahreci

<sup>134</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 86.

<sup>135</sup> İbnü'l-Bâzî, *el-İknâ*, 1/172; İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 2; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 96.

<sup>136</sup> İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/321; Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 123-124; İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 3; Saçaklızâde *Cühdü'l-mukıl*, 77.

<sup>137</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 87.

<sup>138</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbnü'l-Bâzî, *el-İknâ*, 1/172; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200.

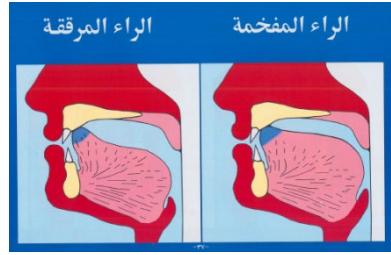
<sup>139</sup> Dâni, *et-Tahdîd*, 150; Hamed, *İlmü't-tecvîd*, 98.

<sup>140</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 131; İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 3.

harflerinin mahreci ise geniz boşluğudur. Yalnız “ن” harfinin mahreci, geniz boşluğuna nispetle “م” harfine göre daha yakın olduğundan “ن” harfinin ğunnesi daha şiddetlidir. Şiddetli okuyuşla bir şeyin içine sirayet etme ve bir şeyden ortaya çıkma gibi özelliklerle nûn sesine hafif ve iniltili bir ses eşlik etmekte ve bu durum, ن harfine incelik, şıklık ve zarafet katmaktadır.<sup>141</sup>

Ğunnedeki tutma miktarına gelince bu miktar, okuyuş hızına bağlı olarak değişkenlik arz etmektedir. Örneğin; hadr usûlû hızlı okuyuşla ğunne bir elif, tedvîr usûlû orta bir okuyuşla bir buçuk, tahkîk usûlû yavaş okuyuşla ise iki elif miktarı tutulur. Tenvinin aslının ن olması hasebiyle ن için geçerli olan durum tenvin için de geçerlidir.<sup>142</sup>

(ر/Râ): “وَالرَّاءُ : يُدَانِيهِ لِظَهْرِ أَخْلٍ” “Râ harfî, dil ucunun ‘nûn’un mahrecine yakın yerinden çıkar. Fakat bu mahreç, dilin üst kısmı bakımından biraz içerde kalır.”<sup>143</sup> Dil ucunun, üst ön dişlerin hemen üstüne rastlayan üst damak kısmına temasıyla birlikte telaffuz edilir. Mahreci dil ucu olması hasebiyle en bu harf, ن ve ل harfleri gibi dil ucu ünsüzlerinden “hurûf-i zelkiyyeden” sayılmıştır.<sup>144</sup> Öte yandan râ sesini, pürüzlü bir ahşap yüzey üzerinde sert yuvarlak bir cismin yuvarlanmasından çıkan sese benzetenler olduğu gibi kuvvetli bir rûzgârda savrulan kıyafetin çıkardığı titreşimli sese benzetenler de olmuştur.<sup>145</sup>



Şekil 12. Râ Mahreci

ر harfî, ن harfinin mahrecine yakın olmakla beraber dil sırtı “ل”ın mahrecine doğru bir eğilim gösterir. Bu harfte, bir yönüyle cerh sıfatından ötürü nefesi hapsedme varken, diğer yönüyle beyyine sıfatıyla ses ve nefesin belli oranda akması vardır. Yine infitâh ve istifâl sıfatlarından ötürü zaman zaman terkîk (ince) okuma söz konusu olurken, konuma göre tefhîm de (kalın) okunabilmektedir. Zira bu harf, konumuna ve harekesine, mâkablinin (öncesinin) harekesine ve zaman zaman da mâbadindeki (sonrası) isti‘lâ harfinin harekesine bağlı olarak kalın veya ince okunacaktır. Bu harfin ince ve kalın okunma durumuna bağlı olarak ses fonetiğinde farklılıklar oluşmaktadır. Yalnız harfın kalın ve ince okunması, resimde de müşahade

<sup>141</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri‘âye*, 117-118.

<sup>142</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbn Cinnî, *Sırru sinâ‘ati-l-i‘râb*, 2/435.

<sup>143</sup> İbnü’l-Bâziş, *el-Iknâ‘*, 1/172; İbnü’l-Cezerî, *Mukaddime*, 2; Ali el-Kârî, *el-Minehu’l-fikriyye*, 88.

<sup>144</sup> Ferâhîdî, *el-Hurûf ve’l-edevât*, 29; Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri‘âye*, 140-141; İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 96.

<sup>145</sup> İbn Sînâ, *Esbâbü hudûs*, 96-97.

edildiği üzere dil ucuyla ilgili bir durum olmayıp dil arka pozisyonun (dil kökü) yukarı yükselmesiyle harf kalın, aşağı doğru inmesiyle de harf ince okunur.<sup>146</sup>

Râ sesinde başka sıfatlar bulunsa da bu harfi diğerlerinden ayıran sıfat terkîk sıfatıdır.<sup>147</sup> Zira bu sıfat, râ harfine özgü olup başka harflerde bulunmaz. Bu da bir şeyi tekrarlamak anlamında olup dil ucunun temas ettiği yerde titreşimli okunması demektir. Diğer bir ifadeyle ر harfini okurken muhtemelen oluşacak birden çok ر sesini önlemek için uygulanır.<sup>148</sup> Bir nevi buzlu bir zemin üzerinde araba tekerleğinin olduğu yerde devir yapması gibi. Dil de okuma esnasında mahrece kuvvetlice bastırılarak, olduğu yerde titretilecek ve araya havanın girmesi önlenecektir. Aksi halde dil ile damak arasına havanın girmesiyle birden çok ر harfi meydana gelmiş olacaktır. Öte yandan ر sesi, kuvvetli kas gücüne ihtiyaç duyan telaffuzu zor harflerden olduğu için çocukların ve peltek kişilerin dilinde “v, ğ, l, h” vb. seslere dönüşmesi muhtemeldir.<sup>149</sup>

(ط/Ṭâ): “وَالطَّاءُ وَالذَّالُّ وَتَا: مِنْهُ وَمِنْ عَلِيَّا النَّتَاجِيَا:” ‘ط/Ṭâ’, ‘dâl/د’ ve ‘tâ/ت’ harfleri de dil ucundan ve üst ön dişlerden çıkar.”<sup>150</sup> ط harfinin telaffuzunda dil ucu, ön dişlerin et kısmına temasının yanı sıra isti‘lâ sıfatından ötürü dil kökünün kabarması, itbâk sıfatından ötürü de dil ucunun önemli bir kısmının üst damak yüzeyinin ön kısmına doğru kapaklanması söz konusudur.<sup>151</sup> Bu sebeple ط harfinin üst damak sırtı harflerinden olduğu söylenmiş ve isti‘lâ harflerinin en kuvvetlilerinden sayılmıştır.<sup>152</sup> Bu harf okunurken fetha ve dammede kalın, kesrada ise harekesi ince olsa da kendisi yine kalın okunmalıdır.



Şekil 13. Tâ, Dâl ve Ṭâ Mahreci

Özellikle ülkemizde bu harfin telaffuzu ت ve د fonemlerine yaklaştırılmış, birçok yerde bu harflerle özdeşleştirilmiş hatta bazı yörelerce ط harfinin, ت ve د harflerinin kalın versiyonu olduğu kabul edilmiştir. Bu konuda eğitim almış makam mevki sahibi kişilerin seminer, sempozyum, vaaz vb. bir

<sup>146</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; Saçaklızâde *Cühdü'l-mukıl*, 77.

<sup>147</sup> Dâni, *et-Tahdîd*, 151; İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 3; *et-Temhîd*, 105-106.

<sup>148</sup> İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/191; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 105-106.

<sup>149</sup> İbrâhim Enis, *el-Esvâtü'l-luğaviyye* (Kahire: Mektebetü Nehdati, ts.), 145-146.

<sup>150</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 90-91.

<sup>151</sup> İbnü'l-Bâziş, *el-lknâ*, 1/173; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 100; Saçaklızâde *Cühdü'l-mukıl*, 71-73.

<sup>152</sup> İbn Sinâ, *Esbâbü hudûs*, 79; Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 123; Dâni, *et-Tahdîd*, 137-138; İbn Sinâ, *Esbâbü hudûs*, 95.



faaliyete başlarken istiâze ifadesindeki “شَيْطَان” lafzını “شَيْتَان” şeklinde okuma alışkanlıkları ne yazık ki halka sirayet etmiş ve böylelikle yanlış ifadenin doğru olduğu zannedilerek nesilden nesile aktarımı devam etmiştir. Şunu ifade edelim ki ط harfi yerine ت harfi zikredildiğinde ط harfinin telaffuzunda nefesin tutulmasını ifade eden cehrin ve kuvvetli bir ses işitilinceye kadar mahrecin depreştirilmesi anlamındaki kalkalenin vasıfları olmayacaktır. Yine söz konusu harf yerine ت ve د harfleri okunduğunda, dil kökünün yukarı yükselmesiyle meydana gelen isti‘lânın ve dilin üst damağı kaplaması anlamındaki itbâkın esamesi okunmayacak, bir diğer ifadeyle ط harfi hiç bir şekilde telaffuz edilmeyecektir. Nitekim İbn Cinnî’nin, “İtbâk ve isti‘lâ sıfatları olmasaydı ط harfi, د ve ت’ya dönüşür, ط harfi diye bir şey kalmazdı.”<sup>153</sup> ifadesi de bunu destekler mahiyettedir. Öte yandan ت harfi özelinde hems sıfatı; ت ve د harfleri bağlamında infitâh, istifâl ve terkîk sıfatları da ط harfinde bulunmamaktadır.

Diyelim ki bu sıfatlar gözetilmediği için ط harfi yerine ت dendi. Bu defa bu harfte tefhîm sıfatı olmadığı halde bu harfin kalın okunmasının sebebi nedir diye bir soru akla gelmez mi? Zaten ت veya د harfleri vardı aynı foneme sahip ikinci/üçüncü bir harfin varlığındaki hikmet nedir? Netice itibariyle istiâze ile meşru bir işe başlarken شَيْطَان lafzındaki ط harfinin cehr, itbâk ve isti‘lâ sıfatlarını gözeterak شَيْطَان şeklinde okunması elzemdır. Türkçe konuşan biri, bu lafzı kendi dilinde “şeytan” olarak telaffuz etmiş olsa da Arapça bir telaffuzu Arap harflerinin sıfat ve mahreçlerine riayet ederek okumak gerekir. Zira Arapça bir lafzı, Arap dil kurallarını dikkate almadan okumak çoğu zaman ya hataya düşürecek ya da anlamda tağyir ve tahrife yol açacaktır.

(-Dâl): harfi, dil ucunun üst ön dişlerin diplerine (usûlû’s-senâyâ) temasıyla birlikte çıkar.<sup>154</sup> ط harfiyle mahreç birliğine cehr, şiddet, kalkale ve ısmât sıfatlarındaki ittifakına rağmen ayrıştıkları sıfatlar vardır. Örneğin; د harfi, telaffuzda dilin üst damağa yükselmemesi anlamındaki istifâl sıfatlı iken, ط harfi bunun zıddı olan isti‘lâ sıfatlıdır. د harfi, dil ile üst damak arası açık, sesin akmasına imkân veren infitâh sıfatlı iken, ط harfi tam aksi itbâk sıfatlıdır. د harfi sesin ince okunması anlamında terkîk sıfatlı iken, ط harfi her durumda kalın okunmakla tefhîm sıfatlıdır.<sup>155</sup> Bu zıt sıfatlar bu harflerde bulunmasına karşın bu harfleri birbiri yerine okuma hatası maalesef yaygındır.

<sup>153</sup> İbn Cinnî, *Sırru sinâ’ati’l-i’râb*, 1/217-220.

<sup>154</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbn Cinnî, *Sırru sinâ’ati’l-i’râb*, 1/217-220; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200; Ali el-Kârî, *el-Minehu’l-fikriyye*, 90-91.

<sup>155</sup> İbn Cinnî, *Sırru sinâ’ati’l-i’râb*, 1/175; Mekî b. Ebû Tâlib, *er-Ri’âye*, 128-129; İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 98, 100, 114; Saçaklızâde *Cühdü’l-mukıl*, 77.



Bu durum, yalnız İlahiyat Fakülteleri ve İslami İlimler Fakültelerinde eğitim gören öğrencilere özgü olmayıp toplumun geneline sirayet eden olumsuz bir durumdur. Bir harfî bir başka bir harf yerine okumak da sıradan bir durum olmayıp ya mananın değişimiyle ya da tahrifiyle sonuçlanacak telafisi mümkün olmayan büyük bir vebaldir.

(ت/Tâ): harfî, د ve ط harfleriyle birlikte dil ucunun üst ön dişlerin kök kısmına temasıyla birlikte çıkar.<sup>156</sup> Harf telaffuzunda nefesin harfle beraber akması anlamındaki hems sıfatının varlığıyla ve kendinde kalkale sıfatı bulunmayışıyla diğer iki harften ayrılır. Bu harfin belirleyici fonemi şiddettir.<sup>157</sup> Zira harfin telaffuzu sırasında dil ucunun diş köklerine iyice dayanması neticesinde ses ve nefes akışı tam olarak kesilir. Sonrasında mahrecin sert bir şekilde açılmasıyla hems sıfatı devreye girerek güçlü, patlamalı bir soluk akışıyla okuma gerçekleşir.<sup>158</sup> Bu yönüyle iki zıt özellikli sıfat (hems - şiddet) ت ve ك harflerine özgü olmak üzere bu iki harfte toplamıştır. Şiddet sıfatıyla ses hapsolacak, hemsle beraber kuvvetli bir şekilde akacak. Nitekim bundan ötürü ت sesini, avuçların birbirine kuvvetle çarpmasından (alkıştan) çıkan sese benzetenler de olmuştur.<sup>159</sup> Bu harfin telaffuzunda terkîk (ince) okumaya özen gösterilmeli ve fetha durumunda “a” sesi yerine “e” sesi verilmelidir.

(ص/Sâd): “وَالصَّافِرُ : مُسْتَكِنٌ مِنْهُ وَمِنْ فَوْقِ الثَّنَائِيَا السُّفْلَى: ‘ص/ص’, ‘zây/ز’ ve ‘sîn/س’, dil ucu ve alt ön dişlerin üstünden oluşan bölgeye yerleşmiştir.”<sup>160</sup> ص harfinin, س ve ز harfleriyle mahreç birliği vardır ama sıfatlar konusunda aynı şey söylenemez. Zira sâkin olarak okunduğu zaman mahrece temasın zayıf olmasından ötürü ses ve nefesin akması anlamındaki rihvet, kuş ve ıslık sesine benzeyip keskinlik ifade eden safir, süratli okumaya engel ismât sıfatlarında bu üç harf benzerlik arz ederlerken; infitâh, istifâl ve terkîk sıfatlarında farklılaşmışlardır. Çünkü س ve ز harfleri infitâh, istifâl ve terkîk sıfatlarıyla muttasıfken, ص harfî itbâk, isti’lâ ve tefhîm sıfatlarıyla vasıflanmıştır.<sup>161</sup>



Şekil 14. Sâd, Sîn ve Zây Mahreci

<sup>156</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 90-91.

<sup>157</sup> İbnü'l-Bâziş, *el-lknâ*, 1/173; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 98; Hamed, *İlmü't-tecvîd*, 98.

<sup>158</sup> İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 3; Saçaklızâde *Cühdü'l-mukal*, 65-68.

<sup>159</sup> İbn Sînâ, *Esbâbü hudûs*, 96; Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 116-118.

<sup>160</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbn Sînâ, *Esbâbü hudûs*, 77; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200-2001.

<sup>161</sup> İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/209; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 100; Hamed, *İlmü't-tecvîd*, 181.

İsti‘lâ ve itbâk sıfatlarıyla dil kökü ve ortası üst damağa doğru yükseldiği için bu harf tefhîm üzere (kalın) okunmuş ve diğer iki harften ayrılmıştır.<sup>162</sup> Dolayısıyla ص harfi, diğer harflerle özellikle de س harfiyle aynı düzeyde okunmamalı, itbâk ve isti‘lâ sıfatları iyi belllenmelidir. Bu sıfatlara dikkat edilmediğinde ص harfi, س harfine dönüşecek ve nihayetinde mana ya tahrif ya da tağyir olacaktır. Ülkemizde ve özellikle İlahiyat Fakültelerinde Kur‘ân tilavetiyle ilgili görülen en yaygın hataların başında kalın harfleri ince okuma hatası gelmektedir. ص harfi okunurken fetha ve dammeli halinde kalın, kesralı halin de ise kendisi yine kalın harekesi ince okunur. Diğer bir ifadeyle kesra halinde “i” sesi vererek kalın okunmalıdır. Yalnız harekeyi ince okuyalım derken ص harfini س harfine dönüştürmemek gerekir.

Sâd harfini telaffuz sırasında hems ve rihvet sıfatları gereği dil ucu ön dişlerin kök kısmına teması tam olmayıp hafif aralık kalacak şekilde okunur. Böylelikle okuma esnasında hems ve rihvet sıfatlarıyla soluk ve ses akışı sağlanmış olur.<sup>163</sup> Öte yandan safir sıfatı yalnız bu üç harfe (س , ز , ص) münhasır olup bu harfler dışındaki harflerde bulunmaz. Bunların da kendi içerisinde dereceleri vardır. ص harfi isti‘lâ ve itbâk sıfatlarından ötürü safir harflerinin en kuvvetlisidir. Sonrasında cehr sıfatından ötürü ز harfi gelir. Hems sıfatlı olan س harfi ise en zayıf olandır. Dolayısıyla bu harflerin kuvvetliden zayıfa doğru sıralanışı İbnü’l-Cezerî’nin şiirinde olduğu gibi “س > ز > ص” şeklindedir.<sup>164</sup> Sesin dille damak arasında yayılma özelliği de bu duruma göre şekillenir.

(س/Sîn): Dil ucunun alt ön dişlerin üst kısmına doğru olan yerden çıkan bu harfe<sup>165</sup> dil ucu harflerinden olduğu için “*el-hurûfî’l-eseliyye*”,<sup>166</sup> safir harflerinden olduğu için de “*hurûfî’s-safir*” denilmiştir.<sup>167</sup> ص harfini, س harfinden ayıran şey, dilin üst damağa yükselmemesi anlamındaki istifâl ve dilin üst damakla arasını açık kalarak sesin akmasına imkan veren infitâh sıfatlarıdır. Söz konusu harfi, ز sesinden ayıran şey ise harfi telaffuz ederken nefesin sesle beraber akışını sağlayan hems sıfatıdır. Zira س harfi, hems

<sup>162</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri‘âye*, 128-129; Dâni, *et-Tahdîd*, 145; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 1/175; Saçaklızâde *Cühdü’l-mukıl*, 65-68.

<sup>163</sup> İbnü’l-Cezerî, *Mukaddime*, 3; Hamed, *‘İlmü’t-tecvîd*, 178-179.

<sup>164</sup> İbnü’l-Cezerî, *Mukaddime*, 3.

<sup>165</sup> İbn Sînâ, *Esbâbü hudûs*, 77; İbnü’l-Cezerî, *Mukaddime*, 2.

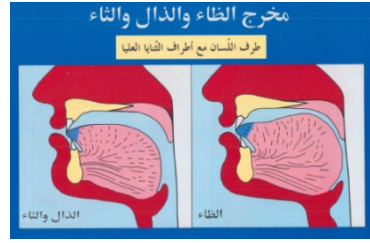
<sup>166</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri‘âye*, 140.

<sup>167</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri‘âye*, 124; Dâni, *et-Tahdîd*, 147; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ’*, 1/175; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200-2001.

sıfatına hâizken, ز harfî okuma esnasında nefesin tutsak olma anlamındaki cehr sıfatına sahiptir.<sup>168</sup>

(Z/Zây): ıslıklı-açık bir ses olarak görülen ز harfî, dil ucu ile ön dişlerin az üstüne tekâbü'l eden kısımdan çıkar.<sup>169</sup> Safir sıfatlı diğer iki harfe nispetle okuma esnasında nefesin hapsedilmesi anlamındaki cehr sıfatlı tek harftir.<sup>170</sup> Cehr sıfatlı olmanın yanı sıra okuma esnasında harfin mahrece temasının zayıf olmasından ötürü ses ve nefesin beraber akması anlamındaki rihvet sıfatına hâiz ender harflerdendir.<sup>171</sup> Dil ucunun ön diş köklerine dayanırken arada oluşan boşluğun dar olmasından kaynaklı olarak hava sıkışması meydana gelir, sürtünme ve deprenmeyle beraber diş aralarından havanın kuvvetle çıkması sebebiyle ıslıklı bir ses (safir) oluşur. Bu deprenme ve titreme bir yönüyle ر harfindeki tekrîr sıfatına benzese de “ز”da tekrar dil yüzeyi uzunluğunca “ز”de ise dil genişliğince meydana gelir.<sup>172</sup>

(Zâ/Zâ): “وَإِظَاءٌ وَالذَّالُّ وَثَا : لِلْعُلْيَا مِنْ طَرَفَيْهَا” ‘Zâ/ظ’, ‘zâl/ذ’ ve ‘sâ/ث’ harfleri, dil ucunun üst ön dişlere temasıyla birlikte çıkar.<sup>173</sup> Peltek okunan ظ harfinin telaffuzunda dilin mahrece dayanması tam olduğundan soluk akışı kesilir ve cehr sıfatı meydana gelir. Dilin dayanması bitince de rihvet sıfatı gerçekleşir ve ses akışı meydana gelir. Dilin üst damağa doğru yükselme hareketiyle isti‘lâ, dilin üst damağa doğru kapaklanmasıyla itbâk ve tefhîm sıfatları gerçekleşir.<sup>174</sup> Bu sıfatlardan ötürü ظ harfî diğer harflere nazaran dil ucu dişler arasından fazla dışarı sızmaz. Zira isti‘lâ sıfatından ötürü dil kökü kabarmış, itbâk sıfatıyla da dil ortası üst damağı kaplamış ve nihayetinde doğal olarak ön dişlerden dışarı sızacak pek fazla bir şey kalmamıştır. Oysaki ث ve ذ harfleri, her ne kadar hems ve cehr sıfatlarıyla ayrılmış olsalar da rihvet, infitâh, istifâl, terkîk ve ismât sıfatlarında özdeşirler. Dil kökünün yukarı yükselmesi ve ortasının kabarması olmadığı için dil, dişlerden dışa doğru



Şekil 15. Zâ, Zâl ve Sâ Mahreci

<sup>168</sup> İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i-râb*, 1/209; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 97-98; Hamed, *İlmü't-tecvîd*, 178-179.

<sup>169</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 1/173; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200-2001.

<sup>170</sup> Dâni, *et-Tahdîd*, 149; Saçaklızâde *Cühdü'l-mukıl*, 65-68.

<sup>171</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433-434, 435; İbn Sinâ, *Esbâbü hudûs*, 78-79; Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 116.

<sup>172</sup> İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i-râb*, 1/195-196; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 105, 113-114; İbn Sinâ, *Esbâbü hudûs*, 95-96.

<sup>173</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/2001; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 92.

<sup>174</sup> Dâni, *et-Tahdîd*, 141; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 1/175; Saçaklızâde *Cühdü'l-mukıl*, 71-73, 65-68.

sızmaya müsaittir. Yalnız ث harfinin ذ harfine nispetle daha fazla sızdığını unutmamak gerekir. Netice itibariyle dilin dişlerden sızma durumunu çoktan aza doğru sıralanacak olursa ث harfi ذ harfine, ذ harfi de ط harfine göre daha fazla sızmaktadır denilebilir. ط harfini okunurken fetha ve dammeli halinde kalın, kesralı halin de ise kendisi kalın harekesi incedir. Yalnız harekeyi ince okuyalım derken ط harfi ذ harfine dönüştürülmemelidir. Ayrıca ط ile ض harfleri, isti'âlâ ve itbâk sıfatlarına sahip kalın harfler olarak ilk zamanlardan bu yana birbiri yerine okunan sesi ve mahreci ayırmada zorluk yaşanan harflerdir.<sup>175</sup> Bu duruma ض harfi bahsinde değinildiği için burada ayrıca temas edilmeyecektir.

**(ذ/Zâl):** Dil ucunun üst ön dişlerin uçlarına temasıyla birlikte dışarı sızarak çıkar.<sup>176</sup> Dilin dışarı sızması abartılı olmamalıdır. Yalnız ث harfi için aynı şey söylenemez. Zira ث harfinde dışarı sızma abartılı olabilir. Bu harfler, her ne kadar aynı mahreç bölgesini paylaşıyorlar da sıfat farklılıkları yok değildir. Örneğin; ذ harfi okuma esnasında nefesin tutsak olarak okunmasıyla cehr sıfatına hâizken, ث harfi nefesin akmasıyla beraber hems sıfatına sahiptir. Öte yandan ذ harfi kendisinin kalın versiyonu diyebileceğimiz ط harfinden isti'âlâ, itbâk ve tefhîm sıfatlarıyla ayrılır.<sup>177</sup> Diğer bir ifadeyle ذ harfi, ط harfinin ince ünsüz halidir. Yalnız bunlar birbiri yerine okunmamalıdır. Özelde ülkemizde genelde Mevâlî kesimde maalesef buna dair yaygın hatalar görülmektedir. Bunların ikisi aynı şey olsaydı Kur'ân-ı Kerîm'de bunlar aynı anda bulunabilir miydi? Başka bir ifadeyle aynı özelliklere sahip iki farklı harfi Kur'ân-ı Kerîm'de görebilir miydik? Dolayısıyla bu mesele hafife alınacak, bir harf yerine başka bir harf getirilmek suretiyle tercihte bulunulacak bir mesele değildir.

**(ث/Sâ):** Üç noktalı oluşuyla ب ve ت harflerinden ayrılan peltek, ince ve sızıcı diş fonemi olan bu harf, dil ucunun ön diş uçlarına temasıyla birlikte dışarı sızarak çıkar.<sup>178</sup> Sızma durumu ذ ve ط harfine nazaran abartılıdır. Okuma esnasında harfle beraber nefesin akması anlamındaki hems sıfatlı oluşuyla diğer peltek harflerden (ذ , ط) ayrışırken, dilin üst damağa yükselmemesi

<sup>175</sup> İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/227; İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 2, 6-7.

<sup>176</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/2001; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 92.

<sup>177</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 122-123, 128-129; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 1/175; İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 3; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 1/173; *et-Temhîd*, 97-100; Saçaklızâde *Cühdü'l-mukıl*, 68, 77.

<sup>178</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/171; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/2001.

(istifâl) ve dilin üst damakla arasının açık kalarak sesin akması anlamındaki infitâh sıfatlarıyla da ظ harfinden ayrılmıştır.<sup>179</sup>

### 3.2.3. Dudak Harfleri (ف, و, ب, م)

(ف/Fâ): “وَمِنْ يَطْنُ الشَّفَّةَ فَا لُفَا مَعَ اطْرَافِ الثَّنَائِيَا الْمُشْرِفَةِ” “Üst ön dişlerin, alt dudağın iç kısmına temasıyla birlikte “fâ/ف” harfi çıkar.”<sup>180</sup> Dudak harflerinden (hurûfû’ş-şefeviyye) olan ف harfi, sızmalı ve titreşimsiz, zayıf sesli dudak-diş fonemidir. Özellikle sükûnlü okunması durumunda hems sıfatı gereği nefesin akmasına dikkat edilmelidir.<sup>181</sup> Diğer dudak harflerinden (ب, م, و) hems sıfatlı oluşuyla ayırır. Zira diğerleri okuma esnasında nefesin tutsak okunması anlamındaki cehr sıfatlıdır. Eğer ف harfinin hems sıfatı gözetilmez ise bu durumda و harfiyle karışma ihtimali söz konusu olacaktır. Bu harf, okuma esnasında dilin arka pozisyonu istifâl sıfatı gereği damağa yükseltilmemiş, infitâh sıfatından ötürü de üst damakla dil arasında sesin akmasına imkân verecek bir boşluk bırakılmıştır.<sup>182</sup>



Şekil 16. Fâ Mahreci

(و/Vâv): “لِلشَّقَّتَيْنِ: الْوَاوُ بَاءٌ مِيمٌ” “Vâv/و’, ‘bâ/ب’ ve ‘mîm/م’ harflerinin çıkış yerleri iki dudaktır.”<sup>183</sup> Arapça و harfî, aynı mahreç bölgesinden çıkan م ve ب harflerinin aksine dudağın birbiri üzerine kapanmayıp oval bir biçimde dışa doğru büzülmesiyle çıkar. Çift dudaksıl bir sese sahip olan bu harf, dudakların kapanmayıp havanın sızmasına imkân vermesiyle daha hafif bir hava basıncına sahiptir ve rihvet sıfatından ötürü de yumuşak bir özellik arz eder.<sup>184</sup> Bir başka ifadeyle “و”ın mahreç sahası dudaklardan dil ucuna doğru bir yayılma gösterir. Med harfi vazifesi gören harekesiz “و”ın mahrecinin ağız boşluğu



Şekil 17. Vâv Mahreci

<sup>179</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 123; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, 97, 114; Saçaklızâde *Cühdü'l-mukıl*, 65-68.

<sup>180</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/2001; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 92.

<sup>181</sup> İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/247; İbn Sinâ, *Esbâbü hudûs*, 97; Dâni, *et-Taḥdîd*, 163-164; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 1/173.

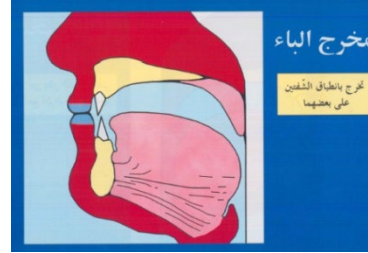
<sup>182</sup> İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 3; Saçaklızâde *Cühdü'l-mukıl*, 65-68.

<sup>183</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; Dâni, *et-Taḥdîd*, 167; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/2001; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 93.

<sup>184</sup> İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 3; Hamed, *İlmü't-tecvîd*, 178-179.

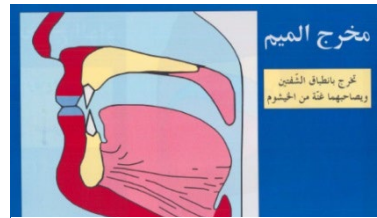
olduğu yukarıda ifade edilmişti. Dolayısıyla burada buna tekrar değinilmeyecektir. و harfini okurken Türkçe'deki “v” harfine benzer bir telaffuz yapılmamalıdır. Yani üst dişlerin alt dudağı hafif ısırması şeklindeki okuyuş hatalıdır. Zira bu harfte büzme hareketi yapılmaz ve mahrecine riayet edilmez ise işitsel olarak sesin rengi değişir ve ifade Arapça değil Türkçe olmuş olur. Zaten sesin rengi, ifadenin Arapça mı yoksa Türkçe mi olduğunu ortaya koyacaktır. Dolayısıyla Kur’ân tilâvetinde gözle takip, zorunlu olan bir durum değildir. Yeter ki sağlam bir alt yapıya ve dikkatli bir işitmeye sahip olunsun. Öte yandan dudak harfleri içerisinde okunuşu bakımında ismât sıfatlı olan harf yalnız و harfidir. Bu yönüyle okuma esnasında cehr sıfatıyla nefesin belli oranda hapsedilmesi, sonrasında rihvet sıfatıyla da ses ve nefesin beraber akması önem arz etmektedir.<sup>185</sup>

**(ب/ Bâ):** Dudak harflerinden olan bu harf, kapatılan iki dudağın açılışı sırasında çıkarılır.<sup>186</sup> Cehr sıfatından ötürü nefes tutulur, şiddet sıfatlı oluşu hasebiyle sükûnlü halinde ses akışı kesilir. Kalkale vasfı bulunduğu için de ikinci bir ses işitilinceye kadar mahreç depreştirilir.<sup>187</sup> Bu harf, her ne kadar dilin yukarı kaldırılmaması istifâl, dilin üst damağı kaplamaması itbâk ve ince okunması anlamındaki terkîk sıfatlarıyla diğer dudak harfleriyle özdeş olsa da şiddet ve kalkale sıfatlarıyla dudak harflerinden (ف، و، م) ayrılmıştır.<sup>188</sup>



Şekil 18. Bâ Mahreci

**(م/ Mîm):** İki dudağın arasından dudakların hafifçe kapatılmasıyla çıkan bir harftir.<sup>189</sup> Mîm sesinin belirleyici ve ayırıcı vasıfları beyniyye ve ğunne sıfatlarıdır. Beyniyye, sesin sert-yumuşak (şiddet-rihvet) arasında orta tınıda telaffuz edilmesidir. Ğunnede ise “وَعَنَّةٌ : مَخْرَجُهَا” “الْخَيْشُومُ” “Geniz boşluğundan”<sup>190</sup> sesin gelmesidir. Bu ameliyede geniz bölgesinde



Şekil 19. Mîm Mahreci

<sup>185</sup> İbn Sînâ, *Esbâbü hudûs*, 83-84; Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 116-117; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 98; Saçaklızâde *Cühdü'l-mukıl*, 65-68.

<sup>186</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbnü'l-Bâzîş, *el-İknâ*, 1/173; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/2001.

<sup>187</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 124-125; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 101; Hamed, *İlmü't-tecvîd*, 180.

<sup>188</sup> İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 3; Saçaklızâde *Cühdü'l-mukıl*, 68-70.

<sup>189</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/433; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/2001; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 93.

<sup>190</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/434; İbnü'l-Bâzîş, *el-İknâ*, 1/175; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/2001.

nefes ve ses akışının eş zamanlı olarak sürmesiyle birlikte vızıltılı-ugultulu bir sesin (ğunnenin) bu sese eşlik etmesi gerekir. Bu iki sıfat, dudak harflerinden yalnız ڤ harfinde bulunmaktadır.<sup>191</sup> Bu harfte ğunne sıfatı olduğu için idğamlı hallerine dikkat edilmelidir.<sup>192</sup> İdğam-ı bilâ ğunnede olduğu gibi şeddenin hakkını verip hemen geçme yoktur. Aksine okuyuş hızına bağlı olarak ğunneyi tutma vardır. En hızlı okuyuş olan hadr usulünde bir elif, orta okuyuş olan tedvirde bir buçuk elif ve en yavaş okuyuş olan tahkikte ise iki elife kadar tutulur. Yine okuma esnasında nefes akışının kesilmesinden ötürü cehr, dilin üst damağa yükselmemesiyle istifâl, üst damağı kaplamaması anlamında infitâh ve telaffuzunun dile hafif ve kolay gelmesinden ötürü de izlâk sıfatlı oluşu unutulmamalıdır.<sup>193</sup>

### 3.3. Fer‘î Harfler

Fer‘î harfler, Arapça literatüründe var olup Kur‘ân kıraatinde zikredilen ve resimleri olmayan ara seslerdir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

**3.3.1. Hemze-i Müsehhhele (همزة مسهلة) :** Teshil, sözlükte kolaylaştırmak anlamındadır.<sup>194</sup> Kıraat ıstılahında ise, birbirini takip eden iki hemzeden ikincisini hemze ile elif, hemze ile vâv veya hemze ile yâ arası bir sesle okumak demektir.<sup>195</sup> Hemze, mahreci boğazın en alt kısmında (aksa‘l-halk) bulunduğu ve şiddet sıfatı taşıdığı için telaffuzu zor olan bir harftir. Bundan ötürü konumuna göre kendine yakın vâv/و, yâ/ي, elif/ا harflerinden biriyle değiştirilmiştir. Kimi müelliflere göre hemze-i müsehhhele, “beyne beyne” özelliğinde olan bir harftir. Bu sebeple hemzeden önceki harf fethalı olduğunda hemze ا, dammeli olduğunda و, kesralı olduğunda ise ي harfine yaklaştırılmak suretiyle hemze-i müsehhhele üzere okunur.<sup>196</sup>

Hemze ile elif arası bir sesle okunan hemze için Fussilet 41/44. “ءَءْجَمِي” örneği verilebilir. Kıraat-ı Âsım ve rivâyet-i Hafs, yalnız bu lafızda teshil ile okumuştur. Hemze ile yâ arası bir sesle okunan lafız için el-En‘am 6/19 “اِنَّكُمْ”; hemze ile vâv arası bir sesle okunan lafız için de Al-i İmran 3/15 “اَوْتَبِّعْكُمْ” örnekleri mevcuttur.<sup>197</sup>

<sup>191</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri‘âye*, 131; İbnü‘l-Cezerî, *et-Temhîd*, 106; Hamed, *‘İlmü‘t-tecvîd*, 135.

<sup>192</sup> İbn Sinâ, İbn Sinâ, *Esbâbü hudûs*, 83; Dâni, *et-Tahdîd*, 165.

<sup>193</sup> İbnü‘l-Cezerî, *Mukaddime*, 3; Saçaklızâde *Cühdü‘l-mukal*, 65-68.

<sup>194</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri‘âye*, 110-111.

<sup>195</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/432; Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri‘âye*, 110-111

<sup>196</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/ 541; İbnü‘l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/2001.

<sup>197</sup> Abdu‘l-Fettâh Pâluvi, *Zübdetü‘l-irfân* (İstanbul: el-Mektebetü‘l-Hanîfiyye, ts.), 40, 52, 121-122.

**3.3.2. Lâm-ı Müfahhame (لام مفخمة) :** Kalın okunan ل harfine lââm-ı müfahhame veya lââm-ı tağlîz denir. Aslında ل harfî, istifâl harfleri grubuna dahil olan ince harflerdendir. Yalnız الله lafzındaki lââm harfleri öncesindeki lafzın fetha veya damme oluşuna bağlı olarak kalın okunur. Yine İmam Nâfi'nin ikinci râvisi Verş, sâkin ve fethâ olan “ظ , ط , ص” harflerinden sonra fethalı ل harfî gelmesi halinde “تَصْنَى ، يَظْلَأُ ، الطَّلَاقُ ، الصَّلَوةُ” örneklerinde görüldüğü üzere ل harfini kalın okumuştur.<sup>198</sup>

**3.3.3. Elif-i Mümâle (الف ممالة) :** İmâle sözlükte, bir şeyi bir şeye meylettirmek demektir.<sup>199</sup> Istilâhî olarak elifi yâya, fethayı kesraya meylettirerek okumaktır.<sup>200</sup> Meyil durumuna göre imâle ikiye ayrılır. Elifin yâya, fethanın kesraya meyli çoksa buna imâle-i kübrâ denir.<sup>201</sup> Elifin yâya, fethanın kesraya meyli az ise buna da imâle-i suğrâ/taklîl/beyne beyne denir.<sup>202</sup> Hamza b. Habîb, Kisâî ve Halef b. Hişâm, النصارى، الهدى، موسى، أتى، vb. lafızlarda imâle-i kübrâ ile okumuşlardır. İmam Nâfi'nin ikinci râvisi Verş ile zaman zaman Ebû Amr, bu gibi kelimelerde imâle-i suğrâ ile okumuşlardır. Kiraat-ı Âsım ve rivâyet-i Hafs ise yalnız Hûd 11/41. “مَجْرِيهَا” ifadesinde imâle-i kübrâ ile okumuştur.<sup>203</sup>

**3.3.4. Sâd-ı Müşemmeme (صاد مشممة) :** İşmam olunan ص harfidir. Bu harf, ص harfî ile ز harfinin karışımından oluşan resm-i sureti bulunmayan bir harftir.<sup>204</sup> Ne tam ص harfidir ne de ز harfidir. İmâm Hamza'nın birinci râvisi Halef, Kur'ân-ı Kerîm'deki bütün صراط ve الصراط kelimelerindeki ص harfini işmam ile okurken, aynı imamın ikinci râvisi Hallâd ise sadece Fâtîha sûresindeki الصراط kelimesinin ص harfini işmam ile okumuştur.<sup>205</sup>

**3.3.5. Nûn-i Muhfât (نون مخفأة) :** İhfâ harflerinden önce gelen tenvin veya sâkin nûn/ن harfidir.<sup>206</sup> İhfâ halinde bu harf, aslî mahrecinden okunmayıp günne sıfatının mahreç yeri olan geniz bölgesinden okunur. Diğer bir ifadeyle

<sup>198</sup> Dâni, *et-Tahdîd*, 160; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/2001.

<sup>199</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 108.

<sup>200</sup> İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i-râb*, 1/92-95; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî *ez-Zemahşerî, el-Mufasssal fi 'İlmi'l-Luğa Arabiyye*, thk. Salih Kadâra (Ammân: Dâru'l-Ammâr, 2004), 345.

<sup>201</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/432.

<sup>202</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/288.

<sup>203</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâ'ât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119), 333; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni, *Kitâbu't-teysîr fi'l-kirâ'âtî's-seb'*, thk. Halef b. Hammûd b. Sâlim es-Sağdalî, (b.y.: Dâru'l-Endülü's, 1436/2015), 383-384; *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirâ'âtî's-seb'*, thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 554.

<sup>204</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/432; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/2001.

<sup>205</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 109-110.

<sup>206</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/432; İbn Sînâ, *Esbâbü hudûs*, 92.



bu harfin zâtı gider sıfatı kalır. Sâkin nûn, ihfâ anında nâkıs hale gelir, ğunne sesi baki kalarak sonrasında gelen ihfâ harfleriyle karışım bir ses oluşur. Bu durumda dilin herhangi bir mahrece temasının olmamasına özen gösterilmelidir.<sup>207</sup>

**3.3.6. Mîm-i Muhfât (ميم مخفأة) :** İhfâ olunan mîm/م harfidir. Bu harfin aslı mahreci dudaktır. Dudak ihfâsı pozisyonunda iken nûn-i muhfâtte olduğu gibi nâkıs harf olur. Sâkin nûn ve mîm harfleri ihfâ ile okunduğunda fer’î harflerden; izhâr ile okunduğunda ise aslı harflerden sayılırlar.<sup>208</sup>

## SONUÇ

Kur’ân-ı Kerîm Arapça nazîl olması onun kendi fonetiğine uygun telaffuzu zorunlu kılmıştır. Bu durum, kelimenin en küçük yapı taşını oluşturan harfleri tanımaktan geçmektedir. Kur’ân harflerinin mahreç mahalleri aşağıdan yukarıya doğru sıralandığında boğaz, dil, ağız-boğaz boşluğu, dudak ve geniz, olmak üzere beş ana bölgeden oluşmaktadır.

Bir ifadenin doğru telaffuzu, harfin mahreç bölgesine doğru konumlandırılması ve fonetiğine uygun sıfatlarla nitelendirilmesiyle mümkündür. Bu sıfatlar; cehr-hems, şiddet-rihvet, isti’lâ-istifâl, izlâk-ismât gibi birbirinin zıddı olabileceği gibi, istitâle, inhirâf, kalkale, safîr, tefeşşî vb. bazı harflere özgü ve zıddı olmayan sıfatlar da olabilmektedir.

Türkçede karşılığı bulunmayan “ث، ح، خ، ذ، ص، ض، ط، ظ، ع” gibi Arap harflerinin telaffuzunda yaşanan zorlukları aşmak önem arz etmektedir. Tümü ünsüz olan bu harflerin doğru telaffuzu harfleri seslendiren hareketlerle de doğrudan orantılıdır. Harekenin herhangi bir şekilde eksik telaffuzu, harfin de eksik olması sonucunu doğurmaktadır.

Her bir harfi müstakil olarak doğru telaffuz etmenin yanı sıra harfin içinde bulunduğu terkinin de özenle telaffuz edilmesi önem arz etmektedir. Zira harflerin bir arada bulunup terkip halinde okunmaları münferit bulunmalarından daha karmaşık bir yapı arz etmektedir. Özellikle ismât sıfatlı harflerin kelimelerde art arda bulunmaları daha özen gerektiren bir durumdur. Yine isti’lâ ve itbâk sıfatlı harflerle boğaz harfleri en fazla hata yapılan harflerdir. Öncesinde Türkçe ezber yapmışsa hatalı okuma oranı daha yüksektir. Çünkü Türkçe “hâ” denildiğinde Arapça “ح، خ، ه”; “tâ” denildiğinde “ث، ت” yine “kâf” denildiğinde “ق، ك” harfler kastedilmiş

<sup>207</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri’âye*, 107; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/201-202; Alican Dağdeviren, *Kur’an Okuma Sanatı Tecvid* (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 85.

<sup>208</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/201-202. Benli, *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kiraatinin Tecvid Kuralları*, 18.

olacaktır. Oysaki bu harfler ne mahreç ne de sıfat yönünden birbirinin aynısıdır. Bunların her birinin kendine özgü mahreç ve sıfatları vardır. İşte bu noktada hatalı okuyuş problemlerinin aşılması için şu yöntemler izlenebilir:

-Arap dili fonetiğiyle harflerin doğru okunması için teorik bilgi ile birlikte günümüzün teknik imkânları kullanılarak görsel ve işitsel materyallere yer verilmesi gerekir. İster kurum ve kuruluşlar ister münferit eğitim veren bireyler olsun Kur'ân eğitimi Arapça orijinal şekliyle aslî mahreçlerinden vermeliyimler.

-Kur'ân eğitimi veren kişilerin yetkin ve etkin (fem-i muhsin) olması önem arz etmektedir. Zira yanlış telaffuz, yanlışın devamını beraberinde getirecek ne yazık ki bu da doğru olduğu sanılarak devam ettirilecektir.

-Çalışmanın yeterli olmadığı önemli olanın doğru çalışılması gerektiği anlaşılmalı ve defaatle anlatılmalıdır. Zira günlerce, haftalarca hatta aylarca çalışıp yol almamak yanlış çalışmanın bir sonucudur. Diğer bir ifadeyle hatanın farkına varmadan çalışmak, yanlış kuvvetlendirmekten başka bir şey değildir. Nitekim nice insanlar vardır ki sürekli okumuştur ama yedisinde ne okumuşa yetmişinde de öyle okumuştur.

-Toplum nezdinde pek karşılık bulmasa da eğitimcileri, Kur'ân tilavetinde manayı tağyir ve tahrif edici hatalardan (lahn-ı celî) korumak, ortak misyon ve vizyonda buluşmak için uluslararası sempozyum, seminer vb. etkinliklerin düzenlenmesinde fayda mülahaza edilmektedir.

## Kaynaklar

- AbdülBâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1428/2007.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrûddîn Alî b. Sultân Muhammed. *el-Minehu'l-fikriyye bi-şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. thk. Üsâmete 'Adâyâ. Dimaşk: Daru'l-Gavsâni'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1427/2006.
- Benli, Abdullah. *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvîd Kuralları*. Kayseri: Tezmer, ts.
- Bennâ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî. *İthâfûl-fuzalâ'i'l-beşer fi (bi)'l-kırâ'ati'l-erba'ate aşer*. thk. Şaban Muhammed İsmail. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1407/1987.
- Birgivi, Takıyyüddin Mehmed b. Pîr Ali. *ed-Dürri'l-yetîm*. İstanbul, 1253/1280.
- Cüreysi, Muhammed Mekki Nasr. *Nihayetü'l-kavlîl müfîd fi ilmi't-tecvîd*. thk. Ali Muhammed ed-Debbâğ. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babî, 1349/1970.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. nşr. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Muallim Rifat. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, ts.
- Çetin, Abdurrahman. "Tevcîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Çetin, Abdurrahman. Yedi Harf ve Kıraatler. İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2010.
- Dağdeviren, Alican. "Kur'an Kıraatinin Ana Dinamiği: HARFLER". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/17 (Haziran 2008), 47-81.
- Dağdeviren, Alican. *Kur'an Okuma Sanatı Tecvîd*. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Câmî'u'l-beyân fi'l-kırâ'ati's-seb'*. thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî Hamed. Umman: Dâru Ammâr, 1421/2000.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Kitâbu't-teysîr fi'l-kırâ'ati's-seb'*. thk. Halef b. Hammûd b. Sâlim es-Sağdalî. b.y.: Dâru'l-Endülûs, 1436/2015.
- Devserî, İbrahim b. Said. *Muhtasarü'l-'ibârât li mu'cemi mustalahâtî'l-kırâât*. Riyad: Dâru'l-Hadâre, 2008.
- Durmuş, İsmail. "Harf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Durmuş, İsmail. "Sîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ebu Hayyan, el-İdrâk fi lisani'l-etrâk, (İstanbul: 1931), 101
- el-Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'âni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. Beyrut: İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Enîs, İbrâhim. *el-Esvâtü'l-lugaviyye*. Kahire: Mektebetü Nehdati, ts.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî. *ed-Dekâ'iku'l-muhkeme fi şerhi'l-Mukaddime*. Mısır, 1335.
- Ertem, Rekin. "Elifbâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm, *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *el-Hurûf ve'l-edevât*. nşr, Ramazan Abdüttevâb. Kahire, 1389/1969.
- Fırat, Yavuz. *Kur'an Tilâvetinin Kuralları (Tevcîd)*. Kayseri: Tezmer, 2014.
- Firûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhîd*. thk. Muhammed Naîm. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1426/2005.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde ulemâi't-tecvîd*. Bağdat: 1986.
- Hamed. Gânim Kaddûrî. *İlmü't-tecvîd*. Amman: Dâru Ammâr, 1422/2002.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, thk. Hasan Hindâvî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1993.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâ'ât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.

- İbn Sînâi Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Esbâbü hudûssı'l-hurûf*. thk. Muhammed Hasan et-Tayyân - Yahyâ Mîr. Dimaşk, 1403/1983.
- İbn Yâiş, Ebû'l-Bekâ Muvaḥḥakuddîn Yâiş b. Alî b. Yâiş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî. *Şerhu'l-muḥḥasal*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- İbnü'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Halef el-Ensârî el-Gırnâtî. *el-İknâ' fi'l-kırâ'âti's-seb'*. thk. Abdülmecîd Katâmiş. Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1403.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Mukaddîmetü İbnü'l-Cezerî*. thk. Eymen Ruşdi Suveyd. Cidde: Daru Nuri'l-Mektebe, 1427/2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gâyetü'n-Nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*. nşr. Ali Muammer Debbâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bek. *Letâ'ifu'l-işârât li-fünûni'l-kırâ'ât*. Medine: Melik Fehd Mushaf Matbaası, 2012.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kırâ'e ve tahkiki lafzi't-tilâve*. thk. Ahmed Hasan Ferhât. Amman: Dâru Ammar, 1417/1996.
- Mollazade, M. Tevfik. *Kur'ân-ı Kerim Tecvidi*. İstanbul Aksiseda Matbaası, 1970.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânusu'l-basît fi tercemeti'l-kâmûsi'l-muhîṭ, Kâmûsü'l-muhîṭ tercümesi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 2014.
- Özbek, Ömer. *Çağdaş Bir Tecvid Denemesi*, Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Özbek, Ömer. "Kur'ân'ı Okuma ve Anlamanın Niteliği Üzerine". *Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 4/4 (2019), 94-107.
- Öztürk, Hayrettin. "Kur'ân-ı Kerim Kıraatı'nde Dâd (ض) Harfi: Mahreci ve Sıfatları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Haziran 2018), 41-67.
- Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Pâluvi, Abdu'l-Fettâh. *Zübdetü'l-irfân*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanifiyye, ts.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1430/2009.
- Râzi, Muhammed b. Ebî Bekir. *Muhtârü's-Sihah*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Saçaklızâde Mehmed Efendi. *Cühdü'l-mukıl (mine't-tecvîd)*. thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Daru Ammar, 1429/2008.
- Sâgânî, Ebû'l-Fezâil Radiyyüddîn (Radî) Hasen b. Muhammed b. Hasen. *et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-sıla li-kitâbi Tâci'l-Luga ve Sihâhi'l-'Arabiyye li'l-Cevherî*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütüb, 1973.
- Sağlam, Mustafa. *Kur'ân Tecvidi*, Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021.
- Sağlam, Mustafa. *Kur'ân Fonetigi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021.
- Sağman, Ali Rıza. *Sağman Tecvidi*. İstanbul: 1955.
- Sıbeveyhi, Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebû'l-Hasen, Ebû'l-Hüseyn) Sıbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hânici, 1402/1982.
- Subhî Sâlih, Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih. *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlim, 1409/1988.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. Dimaşk: Dâru'l-Ulûmî'l-İnsâniyye, 1414/1993.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstılahları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Ebced". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ünlü, Demirhan. *Kur'ân-ı Kerim'in Tecvidi*. Ankara Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Yesûî, Luvîs Ma'lûf, *el-Müncid fi'l-lüğa ve'l-a'lâm*. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1992.

- Yüksel, Ahmet. “İlk Dönem Arap Dilcilerinde Fonetik Çalışmalar: el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî Örneği”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24-25 (Temmuz 2007), 135-151.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Mufasssal fî 'İlmi'l-Luğa Arabiyye*. thk. Salih Kadâra. Ammân: Dâru'l-Ammâr, 2004.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1404/1984.
- Zihni, Mehmed Zihni Efendi. *el-Kavlü's-sedîd fî ilmi't-tecvîd*. İstanbul: Danî't-Tıbaatî'l-Amira, 1316.

# BÖLÜM 3: ŞÂZ KIRAATLER VE FIKİHTA DELİL OLARAK KULLANIMI

## القراءات الشاذة والاحتجاج بها في الفقه

Ömer ÖZBEK\*, Ghamdan Hussein Ahmed Ahmed RAGEH \*\*

### المقدمة

تعد القراءات القرآنية من أهم العلوم المرتبطة بالقرآن الكريم، فهي تمثل الكيفية التي نقل بها النص القرآني من النبي صلى الله عليه وسلم إلى الأمة، وقد حظيت القراءات القرآنية باهتمام بالغ من علماء المسلمين منذ عصر الصحابة رضوان الله عليهم إلى يومنا هذا، حيث أفردت لها المؤلفات، وعقدت لها المجالس العلمية، وأنشئت لها المدارس المتخصصة. والقراءات القرآنية على قسمين رئيسين: قراءات متواترة وقراءات شاذة، أما المتواترة فهي التي نقلت بالتواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم، واستفاضت بين الأمة، واتفق العلماء على قبولها والقراءة بها، وهي القراءات العشر المشهورة، وأما الشاذة فهي ما لم تستوف شروط القراءة المقبولة، إما لكونها نقلت آحاداً، أو لمخالفتها رسم المصحف العثماني، أو لمخالفتها العربية.

وقد اختلف العلماء في حكم القراءات الشاذة من حيث الاحتجاج بها في الفقه والأحكام الشرعية، فمنهم من اعتبرها حجة يمكن الاستناد إليها في استنباط الأحكام الفقهية، ومنهم من رفض الاحتجاج بها مطلقاً، ومنهم من فصل في المسألة، وهذا الاختلاف أدى إلى تباين في الأحكام الفقهية في بعض المسائل.

ويأتي هذا البحث ليسلط الضوء على موضوع القراءات الشاذة والاحتجاج بها في الفقه، من خلال دراسة علمية منهجية تهدف إلى بيان مفهوم القراءات الشاذة وضوابطها وحجيتها في الفقه الإسلامي، وموقف الفقهاء من الاحتجاج بها، مع عرض نماذج تطبيقية للاحتجاج بالقراءات الشاذة في الفقه.

وتكمن أهمية هذا الموضوع في كونه يتناول مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي اختلف العلماء في الاحتجاج به، مما أدى إلى اختلاف في الأحكام الفقهية، كما أن دراسة هذا الموضوع تسهم في فهم أسباب اختلاف الفقهاء في بعض المسائل الفقهية، وتبين مدى تأثير القراءات الشاذة في توجيه الأحكام الفقهية.

وقد اعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي في دراسة مفهوم القراءات الشاذة وضوابطها، والمنهج الاستقرائي في تتبع مواقف الفقهاء من الاحتجاج بالقراءات الشاذة، والمنهج المقارن في المقارنة بين مواقف المذاهب الفقهية المختلفة.

\* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Kıraat Anabilim Dalı, Öğretim Üyesi, Kayseri, Türkiye, omeroz@erciyes.edu.tr, ORCID: orcid.org/0000-0001-7668-1701.

\*\* Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Kayseri, ghamdan552418138@gmail.com, ORCID: orcid.org/0009-0003-2521-5083.

وقد قسمت البحث إلى مقدمة وثلاثة مطالب وخاتمة تناولت في المقدمة أهمية الموضوع وأسباب اختياره ومنهج البحث وخطته، وتناولت في المطلب الأول: القراءات الشاذة من حيث مفهومها وضوابطها وعلاقتها بالفقه، وتناولت في المطلب الثاني: الاحتجاج بالقراءات الشاذة من حيث مفهوم الاحتجاج وحجية القراءات الشاذة وموقف الفقهاء منها، مع عرض نماذج تطبيقية، وتناولت في المطلب الثالث: أهم المصادر التي تحدثت عن القراءات الشاذة، وختمت البحث بخاتمة تضمنت أهم النتائج.

### أهداف البحث

- يهدف هذا البحث إلى تحقيق مجموعة من الأهداف العلمية المتعلقة بموضوع "القراءات الشاذة والاحتجاج بها في الفقه"، ويمكن تلخيص هذه الأهداف فيما يلي:
1. **بيان مفهوم القراءات الشاذة وضوابطها:** حيث سعت إلى تحديد مفهوم الشذوذ في اللغة والاصطلاح، وتعريف القراءات الشاذة عند علماء القراءات والفقه، وبيان الفرق بين القراءات المتواترة والشاذة.
  2. **توضيح العلاقة بين القراءات الشاذة والفقه الإسلامي:** يهدف البحث إلى بيان العلاقة بين القراءات الشاذة والفقه الإسلامي، وتوضيح أثر القراءات الشاذة في فهم النص القرآني وتفسيره، وبيان دورها في استنباط الأحكام الفقهية.
  3. **بيان حجية القراءات الشاذة في الفقه:** يهدف البحث إلى دراسة حجية القراءات الشاذة في الفقه، من خلال عرض أدلة المحتجين بها وأدلة المانعين، مع المناقشة والترجيح.
  4. **دراسة موقف الفقهاء من الاحتجاج بالقراءات الشاذة:** يسعى البحث إلى بيان موقف المذاهب الفقهية المختلفة (الحنفية، المالكية، الشافعية، الحنابلة، الظاهرية) من الاحتجاج بالقراءات الشاذة، مع المقارنة بينها.
  5. **عرض نماذج تطبيقية للاحتجاج بالقراءات الشاذة في الفقه:** يهدف البحث إلى تقديم نماذج تطبيقية من القراءات الشاذة المؤثرة في الأحكام الفقهية، مع تحليل أثرها في الاختلافات الفقهية.
  6. **بيان أهم المصادر التي تحدثت عن القراءات الشاذة:** يسعى البحث إلى عرض أهم المصادر التي تحدثت عن القراءات الشاذة في كتب القراءات والتفسير وأصول الفقه والفقه.
  7. **الإسهام في إثراء المكتبة الإسلامية:** يهدف البحث إلى الإسهام في إثراء المكتبة الإسلامية بدراسة علمية متخصصة في موضوع القراءات الشاذة والاحتجاج بها في الفقه.

### مشكلة البحث

تمثل مشكلة البحث في دراسة القراءات الشاذة والاحتجاج بها في الفقه، وتحديد موقف الفقهاء منها، وبيان أثرها في الأحكام الفقهية. ويمكن تلخيص مشكلة البحث في التساؤلات الآتية:

1. **ما مفهوم القراءات الشاذة وما ضوابطها؟** تثير هذه الإشكالية تساؤلات فرعية حول تعريف الشذوذ في اللغة والاصطلاح، وتعريف القراءات الشاذة عند علماء القراءات والفقه، والفرق بين القراءات المتواترة والشاذة، وضوابط القراءة الشاذة وشروطها.

2. **ما العلاقة بين القراءات الشاذة والفقه الإسلامي؟** تتضمن هذه الإشكالية البحث في العلاقة بين القراءات الشاذة والفقه الإسلامي، وأثر القراءات الشاذة في فهم النص القرآني وتفسيره، ودورها في استنباط الأحكام الفقهية.

3. **ما مفهوم الاحتجاج في الفقه؟** تتطلب هذه الإشكالية تحديد مفهوم الاحتجاج في الفقه، وبيان أنواعه، وتوضيح مكانة القراءات القرآنية في الاحتجاج الفقهي.

4. **ما مدى حجية القراءات الشاذة في الفقه؟** تثير هذه الإشكالية تساؤلات حول حجية القراءات الشاذة في الفقه، وأدلة المحتجين بها وأدلة المانعين، ومناقشة هذه الأدلة والترجيح بينها.

5. **ما موقف الفقهاء من الاحتجاج بالقراءات الشاذة؟** تتضمن هذه الإشكالية البحث في موقف المذاهب الفقهية المختلفة (الحنفية، المالكية، الشافعية، الحنابلة، الظاهرية) من الاحتجاج بالقراءات الشاذة، والمقارنة بينها، وبيان أسباب الاختلاف.

6. **ما هي نماذج القراءات الشاذة المؤثرة في الأحكام الفقهية؟** تتطلب هذه الإشكالية عرض نماذج من القراءات الشاذة المؤثرة في الأحكام الفقهية، وتحليل أثرها في الاختلافات الفقهية.

7. **ما هي أهم المصادر التي تحدثت عن القراءات الشاذة؟** تثير هذه الإشكالية تساؤلات حول أهم المصادر التي تحدثت عن القراءات الشاذة في كتب القراءات والتفسير وأصول الفقه والفقه.

وتكمن أهمية دراسة هذه الإشكاليات في كونها تتناول مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي اختلف العلماء في الاحتجاج به، مما أدى إلى اختلاف في الأحكام الفقهية، كما أن دراسة هذه الإشكاليات تسهم في فهم أسباب اختلاف الفقهاء في بعض المسائل الفقهية، وتبين مدى تأثير القراءات الشاذة في توجيه الأحكام الفقهية.

#### الدراسات السابقة

تناولت العديد من الدراسات موضوع القراءات الشاذة من جوانب مختلفة، ومن أهم هذه الدراسات ما يلي:

1. كتاب "القراءات الشاذة ضوابطها والاحتجاج بها في الفقه والعربية" لعبد العلي المسوؤل (2008م): تناول الكتاب التعريف بمعنى القراءة الشاذة وضوابطها وسندها، وتحدث عن قراء الشواذ بشكل مجمل وأسانيدهم، وعن مرسوم مصاحف القراءات الشاذة وعربيتها وتوجيهها والاحتجاج بها وحكمها.

2. ومن الدراسات التي ذكرت القراءات الشاذة مع المتواتر: كتاب "معجم القراءات القرآنية" لأحمد مختار عمر وعبد العال سالم مكرم (1991م): اعتمد المصنفان في المعجم على عشرين مصدراً لتوثيق القراءات المتواترة والشاذة معاً، من كتب التفسير والرعاة والقراءات، أهم ما تناوله كتاب: جمع القراءات القرآنية حيث جمع المؤلفان القراءات المتواترة والشاذة من مصادرها المختلفة، وعرض القراءات بطريقة مرتبة وفقاً للآيات والسور، ويقدم الكتاب تحليلاً لغوياً ونحوياً للقراءات المختلفة، مع توضيح أوجه الاختلاف بينها، ويذكر أسانيد القراءات وأصولها، يناقش الكتاب أهمية القراءات في فهم النص القرآني وتفسيره.



3. كتاب "معجم القراءات" لعبد الطيف الخطيب (2006م): اعتمد المصنف في المعجم على مصادر متعددة لتوثيق القراءات المتواترة والشاذة معاً، من كتب التفسير والغة والقراءات والشواذ والنحو والصرف وإعراب القرآن ويتفق موضوع الكتاب مع الدراسة الحالية في تعرضه لذكر القراءات الشاذة.

4. رسالة دكتوراه بعنوان "القراءات الشاذة بين الرواية والتفسير وأثرها في التفسير والأحكام" للدكتور سامي محمد سعيد عبد الشكور (2011م): تناولت هذه الرسالة أثر القراءات الشاذة في التفسير والأحكام بشكل عام، وقد ركزت على الجانب التفسيري أكثر من الجانب الفقهي. ويتميز بحثنا عن هذه الرسالة بتركيزه على الجانب الفقهي فقط، وبيان موقف المذاهب الفقهية المختلفة من الاحتجاج بالقراءات الشاذة، ويتميز بحثنا عن هذا البحث بالتفصيل في دراسة موقف المذاهب الفقهية المختلفة من الاحتجاج بالقراءات الشاذة، وعرض نماذج تطبيقية أكثر ما يضيفه البحث الحالي إلى الدراسات السابقة

يتميز هذا البحث عن الدراسات السابقة بما يلي:

1. تركيزه على الجانب الفقهي للقراءات الشاذة، وليس الجانب الغوي أو التفسيري.
2. دراسة موقف جميع المذاهب الفقهية من الاحتجاج بالقراءات الشاذة، والمقارنة بينها.
3. عرض نماذج متعددة من القراءات الشاذة المؤثرة في الأحكام الفقهية، وتحليل أثرها في الاختلافات الفقهية.
4. تفصيل القول في حجية القراءات الشاذة في الفقه، من خلال عرض أدلة المحتجين بها وأدلة المانعين، مع المناقشة والترجيح.
5. بيان العلاقة بين القراءات الشاذة والفقه الإسلامي، وأثر القراءات الشاذة في فهم النص القرآني وتفسيره، ودورها في استنباط الأحكام الفقهية.

#### أهمية البحث

تكمُن أهمية هذا البحث في جوانب عديدة، وذلك على النحو الآتي:

1. إثراء المكتبة الإسلامية: يسهم هذا البحث في إثراء المكتبة الإسلامية بدراسة علمية متخصصة في موضوع القراءات الشاذة والاحتجاج بها في الفقه، وهو موضوع يجمع بين علمي القراءات والفقه، مما يعزز التكامل بين العلوم الإسلامية.
2. سد فجوة في الدراسات السابقة: يسد هذا البحث فجوة في الدراسات السابقة، حيث إن معظم الدراسات التي تناولت القراءات الشاذة ركزت على الجانب الغوي أو التفسيري، ولم تتناول الجانب الفقهي بشكل مفصل، أو تناولت جانباً واحداً من جوانب الموضوع، أو اقتصر على مذهب فقهي واحد.
3. تأصيل مسألة الاحتجاج بالقراءات الشاذة : يسهم هذا البحث في تأصيل مسألة الاحتجاج بالقراءات الشاذة في الفقه، من خلال بيان مفهومها وضوابطها وحجيتها، وموقف الفقهاء منها، مما يساعد في فهم هذه المسألة الأصولية المهمة.

4. بيان أثر القراءات الشاذة في الفقه: يوضح هذا البحث أثر القراءات الشاذة في الفقه الإسلامي، من خلال عرض نماذج تطبيقية للاحتجاج بها في استنباط الأحكام الفقهية، مما يبين مدى تأثيرها في توجيه الأحكام الفقهية.

5. المقارنة بين مواقف المذاهب الفقهية: يقدم هذا البحث مقارنة بين مواقف المذاهب الفقهية المختلفة من الاحتجاج بالقراءات الشاذة، مما يساعد في فهم أسباب اختلاف الفقهاء في هذه المسألة، وأثر ذلك في اختلاف الأحكام الفقهية.

### المطلب الأول: القراءات الشاذة

#### المبحث الأول: معنى القراءات الشاذة لغة واصطلاحاً

##### أولاً: تعريف الشذوذ في اللغة

يدور مصطلح الشذوذ في اللغة حول عدة معانٍ متقاربة، وهي:

يُعرف الغويون مصطلح "الشذوذ" بأنه يشمل المعاني التالية:

التَّفَرُّدُ، والتَّفَرُّقُ، والغَرَابَةُ، والتَّشْرِيدُ، والمِخَالَفَةُ، والقِلَّةُ.<sup>1</sup>

وقد تضمننا كتب اللغة العديد من الشواهد على ذلك:

أشار علماء اللغة إلى أن الشذوذ يدل أساساً على الانفراد والمفارقة، سواء كان ذلك عن الأصحاب أو الجمهور أو الجماعة. فمثلاً، يُقال: "شَذَّ الرَّجُلُ" إذا انفرد عن أصحابه<sup>2</sup>، "وَشَذَّ عن الجماعة"<sup>3</sup> إذا خرج عنهم، وهو من شذاذ القوم، ويُطلق على من ليس من قبيلة القوم أو منازلهم "شَذَّاذ الناس"<sup>4</sup>. كما يُستخدم المصطلح في وصف الأشياء المتفرقة أو النادرة، مثل "شَذَّان الحصى"<sup>5</sup> أي الحصى المتفرق.

وتتجلى هذه المعاني في نصوص الحديث النبوي والشعر العربي:

● حديث لزوم الجماعة، وفيه: "وَمَنْ شَذَّ شَذَّ إِلَى النَّارِ"<sup>6</sup> أي: من انفرد عن الجماعة باعتقاد قول أو فعل لم يكونوا عليه، انفرد في النار.

● حديث بشر بن الحصاصية: "لَا تَشَذُّ لَنَا قَاصِيَةً، إِلَّا دَهَبُوا بِهَا."

<sup>1</sup> عبد العلي المسنول، القراءات الشاذة ضوابطها والاحتجاج بها في الفقه والعربية (الرياض: دار ابن القيم للنشر والتوزيع، 2008)، 22.

<sup>2</sup> الأزهري، محمد بن أحمد بن الأزهر، الهروي أبو منصور، تهذيب اللغة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، 186/11.

<sup>3</sup> المطرزي، ناصر بن عبد السيد بن علي، المغرب في ترتيب المعرب (بيروت: دار الكتاب العربي، 1979)، 435/1.

<sup>4</sup> ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب (بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، 1994)، 494/3.

<sup>5</sup> الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، 1987)، 565/2.

<sup>6</sup> خليل محمود محمد، المسند الجامع (بيروت: الكويت: دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع؛ الشركة المتحدة لتوزيع الصحف والمطبوعات، 1993)، 750/10، حديث رقم (8169).

حيث يُستعمل الشُّذُوذ للدلالة على الانفصال عن الجماعة أو الثُّدرة أو المخالفة، كما أن مصطلحات مثل العَرَابَة، والثُّدرة، والتَّشْرِيد ترتبط بالشُّذُوذ، فكلها تشير إلى الخروج عن المألوف أو الفصح، أو إلى قِلَّة الوجود، أما المخالفة، فهي تعني الخروج عن القياس أو القاعدة الغوية، كما في القراءات الشاذة أو الكلمات التي لا تتبع القواعد العامة للغة، أما القِلَّة فهي ضد الكثرة، وتدل على قِلَّة وجود الشيء أو ثدرته.

وقد أوضح علماء الغة أن هذه المصطلحات تتقارب في الدلالة مع الشُّذُوذ، لكنها ليست مترادفة تماماً، إذ يحمل كل منها معنى خاصاً قد لا يشمل مصطلح الشُّذُوذ بشكل كامل.

**أما في علم النحو،** فيُعرَّف الشُّذُوذ بأنه مخالفة القياس الغوي، أي أن يكون الاستعمال أو القاعدة خارجة عن القواعد العامة المستنبطة من تتبع لغة العرب، ويقابل الشُّذُوذ في النحو مصطلح "الاطِّراد"، الذي يعني التتابع والاستمرار في القياس والاستعمال.

وقد صنف ابن جني الظواهر النحوية إلى أربعة أنواع بحسب مطابقتها للقياس والاستعمال: ما هو مُطَرَّد فيهما معاً، وما هو مُطَرَّد في القياس شاذ في الاستعمال، وما هو مُطَرَّد في الاستعمال شاذ في القياس، وما هو شاذ فيهما معاً، وأكد أن ما كان شاذاً في القياس أو الاستعمال لا يجوز القياس عليه، بل يُحفظ ولا يُقاس عليه إلا في حالات محددة.

وخلاصة القول: إن مصطلح الشُّذُوذ في الغة والنحو يشير إلى كل ما خرج عن القاعدة أو انفرد عن الجماعة، سواء في اللفظ أو الاستعمال أو القياس، مع وجود تداخل بينه وبين مصطلحات أخرى مثل: التَّفَرُّد، والتَّقَرُّق، والعَرَابَة، والتَّشْرِيد، والمخالفة، والقِلَّة، إلا أن لكل منها دلالة الخاصة ضمن السياق الغوي.

#### ثانياً: تعريف القراءة الشاذة اصطلاحاً

القراءة الشاذة اصطلاحاً، فهي ما اختلف فيها ركن من أركان القراءة المقبولة: التواتر، وموافقة الرسم العثماني، وموافقة وجه من وجوه الغة العربية<sup>7</sup>.

أي أنه فقد ركناً على الأقل من الأركان الثلاثة المعروفة للقراءة المقبولة التي ذكرها ابن الجزري رحمه الله تعالى في نظمه الطبية بقوله:

فَكُلُّ مَا وَافَقَ وَجْهٌ نَحْوٍ ... وَكَانَ لِلرَّسْمِ اخْتِمَالاً يَجْوِي

وَصَحَّ إِسْنَادُهُ هُوَ الْقُرْآنُ ... فَهَذِهِ الثَّلَاثَةُ الْأَرْكَانُ

وَحَيْثُمَا يَحْتَلُّ رُكْنٌ أَثْبِتَ ... شُذُودُهُ لَوْ أَنَّهُ فِي السَّبْعَةِ<sup>8</sup>

<sup>7</sup> القضاة، محمد أحمد مفلح - خلف شكري، أحمد خالد، مقدمات في علم القراءات (عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، 2001)، 72.

<sup>8</sup> ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، مَثْنُ «طَبِيبَةِ النَّشْرِ» فِي الْقِرَاءَاتِ الْعَشْرِ (جدة: دار الهدى، 1994)، 32/2.

تعريف اخر "القراءة التي نُقلت على أنها من القرآن دون أن تكون متواترة أو مشهورة، ولم تقبلها الأمة، فهي قراءة شاذة." وقد نُقل هذا التعريف للقراءة الشاذة عن ابن الصلاح. ووفقاً له، فإن القراءة الشاذة تتضمن ثلاث سمات سلبية: عدم نقلها بطريق التواتر، وعدم شهرتها وانتشارها، وعدم قبول الأمة لها<sup>9</sup>.

1 - موافقة اللغة العربية: ولو بوجه من وجوه اللغة سواء كان أفصح أم فصيحاً، مجتمعاً عليه أم مختلفاً فيه اختلافاً لا يضرّ مثله.

فيدخل فيها قراءة أبي عمرو في قوله تعالى: فَتَوَبُّوا إِلَى بَارِئِكُمْ [البقرة: 54] فإنه قرأ بسكون الهمزة في بَارِئِكُمْ. قال الحافظ أبو عمرو الداني: "والإسكان أصح في النقل وأكثر في الأداء. ثم قال: وأئمة القراءة لا تعتمد في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل، والرواية إذا ثبتت عندهم لا يردّها قياس عربية ولا فسوّ لغة، لأن القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها"

2 - موافقة أحد المصاحف العثمانية: المنسوبة إلى الخليفة عثمان رضي الله عنه لأمره بكتابتها، ولو تقديراً بغير صراحة.

فيدخل فيها مثل قراءة ابن عامر في قوله تعالى: وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبحَانَهُ [البقرة: 116] فإنه قرأ بحذف الواو أولها: قالوا اتخذ الله ولداً سبحانه.

ويدخل فيها قوله تعالى: مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ قراءة من قرأ ملك يوم الدين بدون ألف، فالرسم يحتمل ذلك تقديراً، فإن الألف قد تحذف في الكتابة.

3 - صحة السند إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم: وذلك أن يروي تلك القراءة العدل الضابط عن مثله، وهكذا حتى ينتهي، وتكون مع ذلك مشهورة عند أئمة هذا الشأن، غير معدودة عندهم من الغلط، أو مما شدّ به بعضهم.

فهذه هي الضوابط الثلاثة للقراءة المقبولة وما دون ذلك فهو شاذ.

#### ثالثاً: ظهور القراءات الشاذة:

بعد وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، انتشرت قراءات متعددة للقرآن الكريم نتيجة لاختلاف لهجات الصحابة ونسخهم الشخصية التي انتشرت في الأقاليم، ومع مرور الوقت، وخاصة في عهد الخليفة عثمان بن عفان، ظهرت خلافات واضحة بين المسلمين في القراءات، فبادر عثمان بجمع المصحف وفق آخر عرضة قرأ بها النبي، مستنداً إلى لهجة قريش، ونسخ منه سبع نسخ أرسلها مع قراء موثوقين إلى مختلف الأمصار، وأمر بإتلاف ما سواها من المصاحف الأخرى التي قد تحتوي على قراءات غير متفق عليها، ومنذ ذلك الحين، أصبح مصحف عثمان هو المرجع الرسمي والمعتمد في تحديد شروط صحة القراءة، واعتبرت كل قراءة لا توافق هذا المصحف -ولو كانت صحيحة السند أو موافقة للعربية- قراءة شاذة<sup>10</sup>.

#### المبحث الثاني: القراءات الشاذة في الفقه

<sup>9</sup> Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi t-tefsîr ve l-ahkâm* (Cezâir: Dâru'l-Mîrâsî'n-Nebevî, 2015).

<sup>10</sup> Mahmud Ahmed Sagîr, *el-Kirââtü's-şâze ve tevcîhühâ en-Nahvî* (Dimaşk: 1999),

### أولاً: علاقة القراءات الشاذة بالفقه الإسلامي

تعد القراءات الشاذة من المصادر المهمة التي استند إليها الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية، وذلك لما تحمله من معاني ودلالات تساعد في فهم النص القرآني وتفسيره، وقد اختلف الفقهاء في مدى الاعتداد بالقراءات الشاذة كمصدر للأحكام الفقهية، فمنهم من اعتبرها حجة يمكن الاستناد إليها في استنباط الأحكام، ومنهم من رفض الاحتجاج بها مطلقاً، ومنهم من فصل في المسألة.

وتتجلى علاقة القراءات الشاذة بالفقه الإسلامي في عدة جوانب:

1. **توضيح المجهل:** قد تأتي القراءة الشاذة موضحة لما أجمل في القراءة المتواترة، كما في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات"<sup>11</sup>، فقد أوضحت هذه القراءة الشاذة وجوب التتابع في صيام الأيام الثلاثة في كفارة اليمين، وهو ما ذهب إليه الحنفية.
2. **تقييد المطلق:** قد تأتي القراءة الشاذة مقيدة لما أطلق في القراءة المتواترة، كما في قراءة "فامضوا إلى ذكر الله" بدلاً من "فاسعوا إلى ذكر الله"، فقد قيدت هذه القراءة الشاذة السعي المذكور في الآية بأنه المضى وليس الإسرائع<sup>12</sup>.
3. **توسيع دائرة المعاني:** تسهم القراءات الشاذة في توسيع دائرة المعاني المستفادة من النص القرآني، مما يثري الفقه الإسلامي ويجعله أكثر شمولاً واستيعاباً لمختلف الحالات والظروف.
4. **إزالة الإشكال:** قد تزيل القراءة الشاذة إشكالاً وارداً في فهم النص القرآني، مما يساعد في الوصول إلى الحكم الشرعي الصحيح.
5. **فهم مقاصد الشريعة:** تسهم القراءات الشاذة في فهم مقاصد الشريعة الإسلامية، من خلال توضيح الحكمة من تشريع الأحكام.
6. **ترجيح أحد الأقوال الفقهية:** قد تؤدي القراءة الشاذة إلى ترجيح أحد الأقوال الفقهية على غيره، كما في قراءة "أو لامستم النساء"<sup>13</sup> التي رجح بها بعض الفقهاء أن المقصود بالمس في آية الوضوء هو الجماع وليس مجرد المس باليد.
7. **تفسير النص القرآني:** قد تؤدي القراءة الشاذة إلى تفسير النص القرآني بما يؤثر في الحكم الفقهي، كما في قراءة "وله أخ أو أخت من أم"<sup>14</sup> في آية الكلاله، التي فسر بها بعض الفقهاء أن المقصود بالإخوة في الآية هم الإخوة لأم، وبهذا يتضح أن للقراءات الشاذة أثراً كبيراً في الأحكام الفقهية، وأنها تمثل مصدراً مهماً من مصادر الاستدلال الفقهي عند كثير من الفقهاء.

<sup>11</sup> الشافعي الحفيان، أحمد محمود عبد السميع. الوافي في كيفية ترتيل القرآن الكريم (شرح واف لمتني الجزرية وتحفة الأطفال) (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 210.

<sup>12</sup> عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي. الإتقان في علوم القرآن (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974)، 279/1.

<sup>13</sup> الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، الفصول في الأصول (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1994)، 49/1.

<sup>14</sup> محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1975)، 344/2.

## المطلب الثالث: الاحتجاج بالقراءات الشاذة

## المبحث الأول: معنى الاحتجاج في الفقه

## أولاً: تعريف الاحتجاج لغة واصطلاحاً:

## تعريف الاحتجاج لغة:

الاحتجاج في اللغة مصدر للفعل "احتج"، وهو مأخوذ من مادة (ح ج ح) التي تدور حول معنى القصد والغلبة والبرهان. قال ابن فارس: "الحاء والجيم أصول أربعة: الأول القصد... والثاني: الحجاج وهو الظفر عند الخصوم"<sup>15</sup> والْحَجَّةُ: البرهان، وقيل: الْحَجَّةُ "ما دُفِعَ به الخصم. وقال الأزهري: "والْحَجَّةُ: الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة"<sup>16</sup>، وجمعها حُجَج، وقال ابن منظور: "والْحَجَّةُ: الدليل والبرهان... والتَّحَاُجُّ: التخاصم، واحتج بالشئ: اتخذ حجة".<sup>17</sup> فالاحتجاج في اللغة يدور حول معنى الاستدلال والبرهان والغلبة في الخصومة.

## تعريف الاحتجاج اصطلاحاً:

أما في الاصطلاح، فالاحتجاج مفرد حجة والحجة: هي بضم الحاء-: "البرهان والدليل المقنع والبينة الواضحة، أو ما يحتج به الإنسان ليثبت صحة رأيه، وقد يراد بها الحاجة والمنازعة، قال الله تعالى: لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ تُعَدُّ الرُّسُلُ [سورة النساء، الآية 165]: أي ما يحتجون به، وقوله تعالى: قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ۖ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَكْثَرُونَ. [سورة الأنعام، الآية 149] أي: البينة المقنعة والدليل الواضح والبرهان البالغ ودرجة اليقين، وقوله تعالى: لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ۖ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا ۖ [سورة الشورى، الآية 15] أي: لا حاجة ولا منازعة ولا تقدّم بحجة"<sup>18</sup>، وعرفه الجرجاني بقوله: "الحجة: ما دل به على صحة الدعوى"<sup>19</sup>، وقيل: الحجة والدليل واحد، وعرفه بعض المعاصرين بأنه: الاستدلال بالدليل على صحة الحكم أو الرأي.

## ثانياً: أنواع الاحتجاج في الفقه

يتنوع الاحتجاج في الفقه بحسب الدليل المحتج به، ويمكن تقسيمه إلى الأنواع الآتية:

1. **الاحتجاج بالنص:** وهو الاستدلال بالنصوص الشرعية من القرآن الكريم والسنة النبوية على الأحكام الفقهية، وهذا النوع من الاحتجاج هو أقوى أنواع الاحتجاج وأولها بالاعتبار، لأن النصوص الشرعية هي المصدر الأول للتشريع الإسلامي.

ويندرج تحت هذا النوع:

- الاحتجاج بالقرآن الكريم: وهو الاستدلال بآيات القرآن الكريم على الأحكام الفقهية.
- الاحتجاج بالسنة النبوية: وهو الاستدلال بأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم على الأحكام الفقهية.

<sup>15</sup> ابن فارس، أحمد بن فارس زكريا، معجم مقاييس اللغة (بيروت: دار الفكر، 1979)، 29/2.

<sup>16</sup> مكرم، لسان العرب، 228/2.

<sup>17</sup> مكرم، لسان العرب، 228/2.

<sup>18</sup> محمود عبد الرحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية (الرياض: دار الفضيلة، 2006)، 551/1.

<sup>19</sup> علي بن محمد الجرجاني، التعريفات (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، 1988)، 82.

• الاحتجاج بالقراءات القرآنية: وهو الاستدلال بالقراءات القرآنية المتواترة والشاذة على الأحكام الفقهية.

2. الاحتجاج بالإجماع: وهو الاستدلال بإجماع علماء الأمة على حكم شرعي في مسألة من المسائل، والإجماع حجة شرعية معتبرة، لقوله صلى الله عليه وسلم: "لا تجتمع أمتي على ضلالة."<sup>8</sup>

3. الاحتجاج بالقياس: وهو إلحاق واقعة لا نص فيها بواقعة ورد فيها نص، لاشتراكهما في علة الحكم. والقياس حجة شرعية معتبرة عند جمهور العلماء، وهو من أهم طرق الاستنباط في الفقه الإسلامي.

4. الاحتجاج بالمصالح المرسلة: وهو الاستدلال بالمصلحة التي لم يرد في الشرع نص باعتبارها أو إلغائها، ولكنها ملائمة لمقاصد الشريعة. وهذا النوع من الاحتجاج معتبر عند جمهور العلماء، وخاصة المالكية.

5. الاحتجاج بالاستحسان: وهو العدول عن حكم نظائر المسألة إلى حكم آخر لدليل شرعي يقتضي هذا العدول. وهذا النوع من الاحتجاج معتبر عند الحنفية والمالكية والحنابلة، وأنكره الشافعية.

6. الاحتجاج بسد الذرائع: وهو منع الوسائل المؤدية إلى المفساد. وهذا النوع من الاحتجاج معتبر عند المالكية والحنابلة، وأخذ به الحنفية والشافعية في بعض المسائل.

7. الاحتجاج بالعرف: وهو الاستدلال بما اعتاده الناس وساروا عليه من قول أو فعل أو ترك. وهذا النوع من الاحتجاج معتبر عند جمهور العلماء، بشرط ألا يخالف نصاً شرعياً.

8. الاحتجاج بالاستصحاب: وهو الحكم ببقاء الأمر على ما كان عليه حتى يوجد ما يغيره. وهذا النوع من الاحتجاج معتبر عند جمهور العلماء..

#### رابعاً: مكانة القراءات القرآنية في الاحتجاج الفقهي

تحتل القراءات القرآنية مكانة مهمة في الاحتجاج الفقهي، وذلك لما يلي:  
وقد اختلف العلماء في حجية القراءات الشاذة في الاحتجاج الفقهي على أقوال، سيأتي بيانها في المبحث الثاني.  
والقراءات الشاذة وإن لم تكن قرآناً، إلا أنها تعد من الأدلة المهمة في الاحتجاج الفقهي عند كثير من العلماء، لما يلي:

1. أنها منقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم، فهي بمنزلة الخبر عنه.

2. أنها تفسر القرآن الكريم وتوضح معانيه.

3. أنها تقيد المطلق وتخصص العام وتوضح المجمل في القرآن الكريم.

4. أنها تبين سبب النزول وتوضح مقصود الشارع.

5. أنها ترجح أحد الاحتمالات الواردة في تفسير الآية.

وبهذا يتضح أن القراءات القرآنية بنوعها المتواترة والشاذة تحتل مكانة مهمة في الاحتجاج الفقهي، وأنها من الأدلة المعتمدة في استنباط الأحكام الفقهية.

### المبحث الثاني: أدلة المحتجين بالقراءات الشاذة

اختلف العلماء في حجية القراءات الشاذة في الفقه، فمنهم من اعتبرها حجة يمكن الاستناد إليها في استنباط الأحكام الفقهية، ومنهم من رفض الاحتجاج بها مطلقاً، ومنهم من فصل في المسألة، وفيما يلي أدلة المحتجين بالقراءات الشاذة:

1. أن القراءة الشاذة منقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم: القراءة الشاذة وإن لم تكن قرآناً، إلا أنها منقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم، فهي بمنزلة الخبر عنه، وخبر الواحد حجة في الأحكام الشرعية عند جمهور العلماء، قال الكرخي: "القراءة الشاذة كخبر الأحاد لأنها ليست من قبل الرأي"<sup>20</sup>، وأطلق الشافعي الاحتجاج بها، فيما حكاه البويطي عنه، في باب (الرضاع) وباب (تحريم الجمع) وعليه جمهور أصحابه؛ لأنها منقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيتهما، ويجوز أن يثبت بها الحكم دون القرآن.

2. أن القراءة الشاذة تفسر القرآن الكريم: فالقراءة الشاذة تفسر القرآن الكريم وتوضح معانيه، وتفسير الصحابي حجة عند جمهور العلماء، فكيف إذا كان هذا التفسير منقولاً عن النبي صلى الله عليه وسلم؟ قال الشوكاني: "القراءة الشاذة وإن لم تكن قرآناً، فهي تفسير للقرآن، وتفسير الصحابي حجة" وقال الشيخ ابن عثيمين: "وتفسير الصحابي حجة بلا شك؛ لأنهم أدرى بالقرآن حيث نزل بعصرهم وبلغتهم، ويعرفون عنه أكثر من غيرهم، حتى قال بعض العلماء: إن تفسير الصحابي في حكم المرفوع، وهذا ليس بصحيح، لكنه لا شك أنه حجة على من بعدهم"<sup>21</sup>.

3. أن القراءة الشاذة تقيد المطلق وتخصص العام: القراءة الشاذة تقيد المطلق وتخصص العام وتوضح المحمل في القرآن الكريم، وهذا من أهم وظائف الأدلة الشرعية، قال الجصاص: "القراءة الشاذة تقيد المطلق وتخصص العام، كما يقيد خبر الواحد المطلق ويخصص العام" قال الكاساني: "القراءة الشاذة تصلح مخصصة للعام، كما يصلح خبر الواحد مخصصاً للعام."

4. أن القراءة الشاذة عمل بها الصحابة والتابعون: عمل الصحابة والتابعون بالقراءات الشاذة في استنباط الأحكام الفقهية، ولم ينكر عليهم أحد، فدل ذلك على حجيتها.

### ثالثاً: أدلة المانعين من الاحتجاج بالقراءات الشاذة

وفيما يلي أدلة المانعين من الاحتجاج بالقراءات الشاذة:

1. أن القراءة الشاذة ليست قرآناً: القراءة الشاذة ليست قرآناً، لأنها لم تستوف شروط القراءة المقبولة، فلا يحتج بها في استنباط الأحكام الفقهية، قال النووي: "أن القراءة الشاذة لا يحتج بها، ولا يكون لها حكم الخبر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، لأن ناقلها لم ينقلها إلا على أنها قرآن، والقرآن لا يثبت إلا بالتواتر"<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> محمد جمال الدين بن محمد سعيد القاسمي، محاسن التأويل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 46/3.

<sup>21</sup> محمد بن صالح محمد ابن عثيمين، القول المفيد على كتاب التوحيد (الدمام: دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية، 2003)، 369/1.

<sup>22</sup> محمد بن عبد الله بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (القاهرة: دار الكتب، 1994)، 221/2.



2. أن القراءة الشاذة منسوخة: القراءة الشاذة منسوخة بالإجماع على المصحف العثماني، فلا يحتاج بها في استنباط الأحكام الفقهية.

3. أن القراءة الشاذة مخالفة للقراءة المتواترة: القراءة الشاذة مخالفة للقراءة المتواترة، والقراءة المتواترة أقوى منها، فلا يحتاج بها في استنباط الأحكام الفقهية.

4. أن القراءة الشاذة خبر آحاد: القراءة الشاذة خبر آحاد، وخبر الآحاد لا يحتاج به في القرآن، فلا يحتاج بها في استنباط الأحكام الفقهية.

#### رابعاً: المناقشة والتزجيح

##### مناقشة أدلة المحتجين بالقراءات الشاذة:

1. أن القراءة الشاذة منقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم: يناقش هذا الدليل بأن القراءة الشاذة وإن كانت منقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم، إلا أنها لم تستوف شروط القراءة المقبولة، فلا تكون قرآناً، وإنما هي خبر آحاد، وخبر الآحاد لا يحتاج به في القرآن.

ويجاب عن هذه المناقشة بأن القراءة الشاذة وإن لم تكن قرآناً، إلا أنها خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم، وخبر الواحد حجة في الأحكام الشرعية عند جمهور العلماء.

2. أن القراءة الشاذة تفسر القرآن الكريم: يناقش هذا الدليل بأن تفسير القرآن الكريم له طرق أخرى غير القراءات الشاذة، كتفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسنة، وتفسير القرآن بأقوال الصحابة والتابعين، وتفسير القرآن باللغة العربية.

ويجاب عن هذه المناقشة بأن القراءة الشاذة وإن كانت ليست الطريق الوحيد لتفسير القرآن الكريم، إلا أنها من الطرق المعتبرة في تفسيره، وتفسير الصحابي حجة عند جمهور العلماء، فكيف إذا كان هذا التفسير منقولاً عن النبي صلى الله عليه وسلم؟

3. أن القراءة الشاذة تقيد المطلق وتخصص العام: يناقش هذا الدليل بأن تقييد المطلق وتخصيص العام له طرق أخرى غير القراءات الشاذة، كتقييد المطلق وتخصيص العام بالقرآن الكريم، وتقييد المطلق وتخصيص العام بالسنة النبوية، وتقييد المطلق وتخصيص العام بالإجماع، وتقييد المطلق وتخصيص العام بالقياس.

ويجاب عن هذه المناقشة بأن القراءة الشاذة وإن كانت ليست الطريق الوحيد لتقييد المطلق وتخصيص العام، إلا أنها من الطرق المعتبرة في ذلك، وخبر الواحد يقيد المطلق ويخصص العام عند جمهور العلماء، فكيف إذا كان هذا الخبر منقولاً عن النبي صلى الله عليه وسلم؟

4. أن القراءة الشاذة عمل بها الصحابة والتابعون: يناقش هذا الدليل بأن عمل الصحابة والتابعين بالقراءات الشاذة في استنباط الأحكام الفقهية ليس محل اتفاق بين العلماء، فقد أنكر بعض العلماء ذلك.

ويجاء عن هذه المناقشة بأن عمل الصحابة والتابعين بالقراءات الشاذة في استنباط الأحكام الفقهية ثابت عن كثير منهم، ولم ينكر عليهم أحد من الصحابة والتابعين، فدل ذلك على حجيتها.

ويجاء عن هذه المناقشة بأن القراءة الشاذة وإن كانت ليست الطريق الوحيد لبيان سبب النزول، إلا أنها من الطرق المعتمدة في ذلك، وبيان سبب النزول من أهم وظائف الأدلة الشرعية.

مناقشة أدلة المانع من الاحتجاج بالقراءات الشاذة:

1. أن القراءة الشاذة ليست قرآناً: يناقش هذا الدليل بأن القراءة الشاذة وإن لم تكن قرآناً، إلا أنها خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم، وخبر الواحد حجة في الأحكام الشرعية عند جمهور العلماء.

ويجاء عن هذه المناقشة بأن القراءة الشاذة وإن كانت خبراً عن النبي صلى الله عليه وسلم، إلا أنها لم تستوف شروط القراءة المقبولة، فلا تكون قرآناً، وإنما هي خبر آحاد، وخبر الآحاد لا يحتج به في القرآن.

2. أن القراءة الشاذة منسوخة: يناقش هذا الدليل بأن القراءة الشاذة وإن كانت منسوخة من حيث كونها قرآناً، إلا أنها ليست منسوخة من حيث كونها خبراً عن النبي صلى الله عليه وسلم، وخبر الواحد حجة في الأحكام الشرعية عند جمهور العلماء.

ويجاء عن هذه المناقشة بأن القراءة الشاذة منسوخة بالإجماع على المصحف العثماني، فلا يحتج بها في استنباط الأحكام الفقهية.

3. أن القراءة الشاذة مخالفة للقراءة المتواترة: يناقش هذا الدليل بأن القراءة الشاذة وإن كانت مخالفة للقراءة المتواترة، إلا أنها ليست مخالفة لها من كل وجه، بل قد تكون مفسدة لها أو مقيدة لمطلقها أو مخصصة لعامها.

ويجاء عن هذه المناقشة بأن القراءة الشاذة مخالفة للقراءة المتواترة، والقراءة المتواترة أقوى منها، فلا يحتج بها في استنباط الأحكام الفقهية.

4. أن القراءة الشاذة خبر آحاد: يناقش هذا الدليل بأن القراءة الشاذة وإن كانت خبر آحاد، إلا أن خبر الآحاد حجة في الأحكام الشرعية عند جمهور العلماء.

ويجاء عن هذه المناقشة بأن القراءة الشاذة خبر آحاد، وخبر الآحاد لا يحتج به في القرآن، فلا يحتج بها في استنباط الأحكام الفقهية<sup>23</sup>.

الترجيح:

<sup>23</sup> Marwan Mohammed A. Moghalles, "حجية خبر الواحد في الأمور الدينية", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1, (2018).

بعد عرض أدلة الفريقين ومناقشتها، يترجح لدى الباحث القول بحجية القراءات الشاذة في الفقه، وذلك للأسباب الآتية:

1. قوة أدلة المحتجين بالقراءات الشاذة، وسلامتها من المعارض الراجح.
  2. أن القراءة الشاذة وإن لم تكن قرآناً، إلا أنها خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم، وخبر الواحد حجة في الأحكام الشرعية عند جمهور العلماء.
  3. أن القراءة الشاذة تفسر القرآن الكريم وتوضح معانيه، وتفسير الصحابي حجة عند جمهور العلماء، فكيف إذا كان هذا التفسير منقولاً عن النبي صلى الله عليه وسلم؟
  4. أن القراءة الشاذة تقيد المطلق وتخصص العام وتوضح الجمل في القرآن الكريم، وهذا من أهم وظائف الأدلة الشرعية.
  5. أن الصحابة والتابعين عملوا بالقراءات الشاذة في استنباط الأحكام الفقهية، ولم ينكر عليهم أحد، فدل ذلك على حجيتها.
  6. أن القراءة الشاذة تبين سبب نزول الآية، وتوضح مقصود الشارع، وهذا من أهم وظائف الأدلة الشرعية.
- وعلى هذا، فإن القراءات الشاذة حجة في الفقه، ويمكن الاستناد إليها في استنباط الأحكام الفقهية، مع مراعاة الشروط الآتية:

1. أن تكون القراءة الشاذة ثابتة بطريق صحيح.
2. أن تكون القراءة الشاذة دالة على المعنى المراد الاحتجاج به.
3. أن تكون القراءة الشاذة سالمة من المعارض الراجح.
4. أن تكون القراءة الشاذة غير منسوخة.
5. أن تفهم القراءة الشاذة فهماً صحيحاً.

#### المبحث الثالث: موقف الفقهاء من الاحتجاج بالقراءات الشاذة

اختلف الفقهاء في موقفهم من الاحتجاج بالقراءات الشاذة في استنباط الأحكام الفقهية، وفيما يلي بيان موقف كل مذهب من المذاهب الفقهية المشهورة:

##### أولاً: موقف الحنفية من الاحتجاج بالقراءات الشاذة

يعتبر الحنفية من أكثر المذاهب الفقهية احتجاجاً بالقراءات الشاذة في استنباط الأحكام الفقهية وقد صرح علماء الحنفية بأن القراءة الشاذة حجة في الأحكام الفقهية، وإن لم تكن قرآناً، ذكر السبكي في جمع الجوامع أن "الأصح في

القراءات الشاذة أنها يحتج بها في الأحكام، كما يحتج بأحاديث الآحاد واشترط بعضهم في ذلك أن يرووها الرواة على أنها قرآن لا على أنها تفسير<sup>24</sup>

وقد ذهب الإمام أبو حنيفة إلى التتابع وجوب في صيام كفارة اليمين واستدلوا بقراءة ابن مسعود {فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ} البقرة (196/1)، جاء عن السرخسي أيضاً أنه قال: فإن قيل: فقد أثبتتم بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه: {فصيام ثلاثة أيام متتابعات} كونه قرآناً في حق العمل به ولم يوجد فيه النقل المتواتر ولم تثبتوا في التسمية مع النقل المتواتر كونها آية من القرآن في حكم العمل وهو وجوب الجهر بها في الصلاة وتأدي القراءة بها، قلنا: نحن ما أثبتنا بقراءة ابن مسعود كون تلك الزيادة قرآناً وإنما جعلنا ذلك بمنزلة خبر رواه عن رسول الله (ص) لعلمنا أنه ما قرأ بها إلا سماعاً من رسول الله (ص) وخبره مقبول في وجوب العمل به.<sup>25</sup>

### ثانياً: موقف المالكية من الاحتجاج بالقراءات الشاذة

اختلف علماء المالكية في موقفهم من الاحتجاج بالقراءات الشاذة في استنباط الأحكام الفقهية، فمنهم من اعتبرها حجة، ومنهم من لم يعتبرها كذلك:

**القول الأول:** أنهم لا يتبعونها حجة ولا يبنون عليها حكم وهو المشهور في المذهب قال ابن العربي: "القراءة الشاذة ليست حجة في الأحكام الفقهية، لأنها ليست قرآناً"<sup>26</sup>

**القول الثاني:** أنه يجوز الاحتجاج بالقراءات الشاذة دون القطع بها، يقول ابن عبد البر "الاحتجاج بما ليس في مصحف عثمان قال به جمهور العلماء ويجري عندهم مجرى خبر الواحد في العمل به دون القطع"<sup>27</sup>

**القول الثالث:** أنه يجوز الاحتجاج بالقراءة الشاذة على وجه الاستحباب، ويؤيد هذا القول ما أثر عن الإمام مالك رحمه الله تعالى أنه لا يرى الإعادة فيمن فرق قضاء رمضان قائلاً: "ليس عليه إعادة وذلك مجزي عنه، وأحب ذلك إلي أن يتابعه"<sup>28</sup> فالتتابع عند الإمام مالك مستحب وليس بواجب في صيام الكفارة، وأن صومه متفرقاً جائزاً استدلالاً بما ورد به القرآن من إطلاقه صيامها واقتضى الظاهر إجراء صيامها في حالة تتابعها أو تفريقها.

### ثالثاً: موقف الشافعية من الاحتجاج بالقراءات الشاذة

اختلف علماء الشافعية في موقفهم من الاحتجاج بالقراءات الشاذة في استنباط الأحكام الفقهية، فمنهم من اعتبرها حجة، ومنهم من لم يعتبرها كذلك، ذكر الجويني في البرهان "أن ظاهر مذهب الشافعي في القراءة الشاذة التي لم تنقل تواتراً لا يسوغ الاحتجاج بها ولا تنزل منزلة الخبر الذي ينقله آحاد من الثقات ولهذا نفى التتابع واشترطه في صيام الأيام الثلاثة في كفارة اليمين ولم ير الاحتجاج بما نقله الناقلون من قراءة ابن مسعود في قول الله تعالى: {فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ} متتابعات"<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> لجنة الفتوى بالشبكة الإسلامية. فتاوى الشبكة الإسلامية (الدوحة: الشبكة الإسلامية - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2009)، 1312/2.

<sup>25</sup> محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي. أصول السرخسي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 281/1.

<sup>26</sup> محمد عبد الله ابن العربي. أحكام القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 113/2.

<sup>27</sup> محمد بن عبد الباقي الزرقاني. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2003)، 389/1.

<sup>28</sup> الزرقاني. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، 250/2.

<sup>29</sup> عبد الملك بن عبد الله الجويني. البرهان في أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1997)، 257/1.

ذكر الغزالي في المنحول " القراءة الشاذة المتضمنة لزيادة في القرآن مردودة كقراءة ابن مسعود في آية كفارة اليمين فصيham ثلاثة أيام متتابعات فلا يشترط التتابع خلافاً لأبي حنيفة رضي الله عنه"<sup>30</sup>.

وفي المقابل ذكر مجموعة من فقهاء الشافعية أنه يجوز الاحتجاج بالقراءات الشاذة في الأحكام، ذكر الماوردي " والقراءة الشاذة تقوم مقام خبر الواحد في وجوب العمل؛ لأنها منقولة عن الرسول صلى الله عليه وسلم"<sup>31</sup>.

**والخلاصة**— يتبنى الإمام الشافعي — رحمه الله — موقفاً مؤيداً للاحتجاج بالقراءة الشاذة، ويستند في ذلك إلى قبوله الصريح لخبر الواحد في القراءات المتعلقة بالأحكام، معتبراً هذا القبول أساساً أقوى من أي استنباطات أخرى. هذا الرأي يلقي تأييداً واسعاً بين فقهاء الشافعية. إلا أنه لا يمكن إغفال وجود اتجاه آخر داخل المذهب يرفض الاستدلال بالقراءة الشاذة، وهو رأي تبناه بعض الفقهاء إجمالاً، يمكن القول إن مذهب الشافعية في هذه المسألة يتأرجح بين رأيين: الرأي الأول، وهو الأقوى، يرى جواز الاستناد إلى القراءة الشاذة في الأحكام، بينما يرى الرأي الثاني عدم جواز ذلك.

#### رابعاً: موقف الحنابلة من الاحتجاج بالقراءات الشاذة

اختلف علماء الحنابلة في موقفهم من الاحتجاج بالقراءات الشاذة في استنباط الأحكام الفقهية، فمنهم من اعتبرها حجة، ومنهم من لم يعتبرها حجة، ذكر ابن قدامة في روضة الناظر " والصحيح: أنه حجة؛ لأنه يخبر أنه سمعه من النبي - صلى الله عليه وسلم- فإن لم يكن قرآنًا: فهو خبر، فإنه ربما سمع الشيء من النبي -صلى الله عليه وسلم- تفسيراً، فظنه قرآنًا. وربما أبدل لفظة بمثلها ظناً منه أن ذلك جائز، كما روي عن ابن مسعود -رضي الله عنه- أنه كان يجوز مثل ذلك، وهذا يجوز في الحديث دون القرآن، ففي الجملة: لا يخرج عن كونه مسموعاً من النبي -صلى الله عليه وسلم- ومروياً عنه فيكون حجة كيف ما كان"<sup>32</sup> فهذا يتضح أن الإمام أحمد يرى أنه يجوز الاحتجاج بالقراءات الشاذة في المذهب إلا أنه هناك رواية أخرى عنه تفيد عدم صحة الاحتجاج بهذه القراءة<sup>33</sup> — والراجح والله أعلم يرى بجواز الاحتجاج بالقراءات الشاذة كما ذكرنا سابقاً.

#### سادساً: المقارنة بين مواقف المذاهب الفقهية

بعد عرض مواقف المذاهب الفقهية من الاحتجاج بالقراءات الشاذة، يمكن المقارنة بينها على النحو الآتي:

##### 1. من حيث القبول والرد:

- الحنفية: قبلوا الاحتجاج بالقراءات الشاذة في استنباط الأحكام الفقهية.
- المالكية: اختلفوا في قبول الاحتجاج بالقراءات الشاذة في استنباط الأحكام الفقهية.
- الشافعية: اختلفوا في قبول الاحتجاج بالقراءات الشاذة في استنباط الأحكام الفقهية.

<sup>30</sup> محمد بن محمد الغزالي، المنحول في تعليقات الأصول (دمشق: دار الفكر، الطبعة الثانية، 1980)، 282.

<sup>31</sup> جيب الماوردي، علي بن محمد بن محمد كتاب الحاوي الكبير (بيروت: دار الفكر، 1999)، 745/15.

<sup>32</sup> ابن قدامة، عبد الله بن أحمد محمد، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2002)، 205.

<sup>33</sup> ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح، شرح الكوكب المنير (الرياض: مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية، 1997)، 140/2.

- الحنابلة: اختلفوا في قبول الاحتجاج بالقراءات الشاذة في استنباط الأحكام الفقهية..

## 2. من حيث الأدلة:

- الحنفية: استدلو بأن القراءة الشاذة وإن لم تكن قرآناً، إلا أنها خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم، وخبر الواحد حجة في الأحكام الشرعية.
- المالكية: استدل من قبل منهم الاحتجاج بالقراءات الشاذة بأنها ليست قرآناً، واستدل من رفض منهم الاحتجاج بما بأنها منسوخة بالإجماع على المصحف العثماني.
- الشافعية: استدل من قبل منهم الاحتجاج بالقراءات الشاذة بأنها وإن لم تكن قرآناً، إلا أنها خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم، واستدل من رفض منهم الاحتجاج بما بأنها ليست قرآناً.
- الحنابلة: استدل من قبل منهم الاحتجاج بالقراءات الشاذة بأنها بمنزلة تفسير الصحابي، واستدل من رفض منهم الاحتجاج بما بأنها ليست قرآناً.
- الظاهرية: استدلو بأن القراءة الشاذة ليست قرآناً، وأنها منسوخة بالإجماع على المصحف العثماني، وأنها مخالفة للقراءة المتواترة، وأنها خبر آحاد.

## 3. من حيث التطبيق:

- الحنفية: طبقوا الاحتجاج بالقراءات الشاذة في كثير من المسائل الفقهية، مثل: وجوب التتابع في صيام كفارة اليمين، ووجوب الوضوء من ملامسة النساء، وعدم وجوب السعي إلى صلاة الجمعة، ووجوب الكفارة في القتل الخطأ للذمي.
- المالكية: طبق من قبل منهم الاحتجاج بالقراءات الشاذة في بعض المسائل الفقهية، مثل: وجوب التتابع في صيام كفارة اليمين، ووجوب الوضوء من ملامسة النساء، وعدم وجوب السعي إلى صلاة الجمعة.
- الشافعية: طبق من قبل منهم الاحتجاج بالقراءات الشاذة في بعض المسائل الفقهية، مثل: وجوب التتابع في صيام كفارة الظهار، ووجوب الوضوء من ملامسة النساء، ووجوب غسل الرجلين في الوضوء.
- الحنابلة: طبق من قبل منهم الاحتجاج بالقراءات الشاذة في بعض المسائل الفقهية، مثل: وجوب التتابع في صيام كفارة اليمين، ووجوب الوضوء من ملامسة النساء، وعدم وجوب السعي إلى صلاة الجمعة.

وبهذا يتضح أن المذاهب الفقهية اختلفت في موقفها من الاحتجاج بالقراءات الشاذة في استنباط الأحكام الفقهية، وأن الحنفية هم أكثر المذاهب الفقهية احتجاجاً بها، وأن الظاهرية هم أكثر المذاهب الفقهية رفضاً للاحتجاج بها، وأن المالكية والشافعية والحنابلة اختلفوا في موقفهم منها.

## المبحث الرابع: نماذج من القراءات الشاذة

في هذا المبحث سنعرض نماذج من القراءات الشاذة المؤثرة في الأحكام الفقهية، مع بيان أثرها في الاختلافات الفقهية.

أولاً: نموذج (1): قراءة ابن مسعود "فصيام ثلاثة أيام متتابعات: " قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: 89]، قرأ عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات"<sup>34</sup>. " اختلف الفقهاء في حكم التتابع في صيام كفارة اليمين على قولين:

**القول الأول: وجوب التتابع في صيام كفارة اليمين**<sup>35</sup>: وهو مذهب الحنفية<sup>36</sup>، ورواية عن الإمام أحمد، واختاره ابن حزم، واستدلوا بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات"، فقد زادت هذه القراءة الشاذة وصف التتابع في صيام كفارة اليمين، وهذه الزيادة وإن لم تكن قرآناً، إلا أنها خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم، وخبر الواحد حجة في الأحكام الشرعية.

**القول الثاني: عدم وجوب التتابع في صيام كفارة اليمين**: وهو مذهب المالكية، والشافعية<sup>37</sup>، والمشهور عند الحنابلة واستدلوا بأن الله تعالى أطلق الصيام في قوله: ﴿فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾، ولم يقيد بالتتابع، والمطلق يجري على إطلاقه ما لم يرد دليل على تقييد، وأجابوا عن الاستدلال بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه بأنها قراءة شاذة، وليست قرآناً، فلا يحتاج بها في استنباط الأحكام الفقهية.

والراجع - والله أعلم - هو القول الأول، وهو وجوب التتابع في صيام كفارة اليمين، وذلك لقوة أدلته، وسلامتها من المعارض الراجع.

ثانياً: نموذج (2): قراءة "فامضوا إلى ذكر الله" قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: 9]، قرأ عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: "فامضوا إلى ذكر الله"<sup>38</sup>، اختلف الفقهاء في حكم السعي إلى صلاة الجمعة على قولين:

**القول الأول: عدم وجوب السعي إلى صلاة الجمعة**: وهو مذهب الحنفية، المالكية، والشافعية<sup>39</sup>، واستدلوا بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه: "فامضوا إلى ذكر الله"، فقد فسرت هذه القراءة الشاذة السعي المذكور في الآية بأنه المضى وليس الإسراع، وهذه القراءة وإن لم تكن قرآناً، إلا أنها خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم، وخبر الواحد حجة في الأحكام الشرعية.

**القول الثاني: وجوب السعي إلى صلاة الجمعة**: وهو مذهب، الظاهرية واستدلوا بظاهر قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾، فالسعي يقتضي الإسراع، وهو واجب بظاهر الآية؛ وأجابوا عن الاستدلال بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه بأنها قراءة شاذة، وليست قرآناً، فلا يحتاج بها في استنباط الأحكام الفقهية.

<sup>34</sup> عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي. زاد المسير في علم التفسير (بيروت: دار الكتاب العربي، 2001)، 508/1.

<sup>35</sup> مصطفى الزحيلي، محمد، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي (دمشق: دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، 2006)، 93/1.

<sup>36</sup> سالم الأمدي، علي بن أبي علي محمد الأحكام في أصول الأحكام (بيروت: المكتب الإسلامي، 1980-1990)، 160/1.

<sup>37</sup> الأمدي، علي بن أبي علي محمد الأحكام في أصول الأحكام، 160/1.

<sup>38</sup> يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والأثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار (دمشق: دار قتيبة - دمشق | دار الوعي - حلب)، 190/10.

<sup>39</sup> محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995)، 165/8.

**الترجيح:** الراجح - والله أعلم - هو القول الأول، وهو عدم وجوب السعي إلى صلاة الجمعة، وإنما المطلوب هو المضي إليها بسكينة ووقار، وذلك لقوة أدلته، وسلامتها من المعارض الراجح<sup>40</sup>، قال أبو الفتح "في هذه القراءة تفسير للقراءة العامة: {فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ}، أي: فاقصدوا، وتوجهوا، وليس فيه دليل على الإسراع، وإنما الغرض المضي إليها، كقراءة من ذكرنا".<sup>41</sup>

### ثالثاً: نموذج (3): قراءة "أو لامستم النساء"

قال الله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: 43]، قرأ حمزة والكسائي: "أو لمستم النساء" بدون ألف<sup>42</sup>. اختلف الفقهاء في المقصود باللمس في آية الوضوء على قولين:

**القول الأول: المقصود بالمس هو الجماع:** وهو مذهب الحنفية<sup>43</sup>، والمالكية، والحنابلة واستدلوا بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه: "أو لمستم النساء" بدون ألف، فقد فسرت هذه القراءة المس المذكور في الآية بأنه الجماع وليس مجرد المس باليد، وهذه القراءة خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهي حجة في الأحكام الشرعية.

**القول الثاني: المقصود بالمس هو مجرد المس:** وهو مذهب الشافعية، والظاهرية، واستدلوا بظاهر قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾، فالمس يقتضي مجرد المس باليد، وهو ناقض للوضوء بظاهر الآية<sup>44</sup>.

**الترجيح:** الراجح - والله أعلم - هو القول الأول، وهو أن المقصود بالمس في آية الوضوء هو الجماع وليس مجرد المس باليد، وذلك لقوة أدلته، وسلامتها من المعارض الراجح.

**رابعاً: نموذج (4): ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ﴾**، [النساء: 12]، قرأ سعد بن أبي وقاص: "وله أخ أو أخت من أم" بزيادة من أم<sup>45</sup>.

هذه قراءة مبينة للقراءة المتواترة حيث بينت المراد من الأخت والأخ أهما لأم، وهذا المعنى المراد هو محل إجماع بين العلماء، قال ابن جرير الطبري: "فإن هذه القراءة تبين أن المراد بالإخوة هنا هو الإخوة للأم، وهذا أمر مجمع عليه، ولذلك اختلف العلماء في المسألة المشتركة وهي: زوج وأم أو جدة، واثنان من إخوة الأم، وواحد أو أكثر من إخوة الأب والأم. فقال الأكثرون من الصحابة وغيرهم بالتشريك بين الإخوة؛ لأنهم من أم واحدة، وهو مذهب الشافعي، ومالك وإسحاق وغيرهم، وقال جماعة من الصحابة وغيرهم: يجعل الثلث لإخوة الأم، ولا شيء لإخوة الأبوين؛ لظاهر القراءة الصحيحة، وهو مذهب أبي حنيفة، وأصحابه الثلاثة، وأحمد بن حنبل، وداود الظاهري وغيرهم"<sup>46</sup>.

### خامساً: تحليل أثر هذه النماذج في الاختلافات الفقهية

<sup>40</sup> الأئصاري القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن (بيروت: دار عالم الكتب)، 166/1.

<sup>41</sup> ابن جني، عثمان بن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها (القاهرة: دار الكتب المصرية)، 1966، 321/2.

<sup>42</sup> محمد القاضي، عبد الفتاح بن عبد الغني بن، الوافي في شرح الشاطبية في القراءات السبع (المملكة العربية السعودية: مكتبة السوادي للتوزيع، الطبعة الرابعة، 1992)، 246.

<sup>43</sup> فخر الدين محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار الكتب العلمية)، 89/10.

<sup>44</sup> عبد الجبار السمعاني، منصور بن محمد تفسير القرآن (الرياض: دار الوطن)، 1997، 431/1.

<sup>45</sup> عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الدر المنثور (بيروت: دار الفكر)، 448/2.

<sup>46</sup> محمد بن جرير الطبري، المذهب النقي الجامع لتفسير ابن جرير الطبري (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 83/1.



من خلال النماذج السابقة، يتضح أن للقراءات الشاذة أثراً كبيراً في الاختلافات الفقهية، ويمكن تلخيص هذا الأثر في النقاط الآتية:

1. **توجيه الأحكام الفقهية:** أسهمت القراءات الشاذة في توجيه الأحكام الفقهية، من خلال تفسير النص القرآني وتوضيح معانيه، وتقييد المطلق وتخصيص العام وتوضيح المجمل.
2. **ترجيح أحد الأقوال الفقهية:** أسهمت القراءات الشاذة في ترجيح أحد الأقوال الفقهية على غيره، من خلال تقديم دليل إضافي يقوي أحد الأقوال.
3. **تعدد الآراء الفقهية:** أدى الاختلاف في الاحتجاج بالقراءات الشاذة إلى تعدد الآراء الفقهية في المسألة الواحدة، فمن احتج بما قال بقول، ومن لم يحتج بما قال بقول آخر.
4. **إثراء الفقه الإسلامي:** أسهمت القراءات الشاذة في إثراء الفقه الإسلامي، من خلال توسيع دائرة المعاني المستفادة من النص القرآني، مما جعل الفقه الإسلامي أكثر شمولاً واستيعاباً لمختلف الحالات والظروف.
5. **تنوع مصادر الاستدلال:** أسهمت القراءات الشاذة في تنوع مصادر الاستدلال في الفقه الإسلامي، فلم يقتصر الاستدلال على القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع والقياس، بل تعداه إلى القراءات الشاذة.
6. **تعميق فهم النص القرآني:** أسهمت القراءات الشاذة في تعميق فهم النص القرآني، من خلال تقديم معانٍ إضافية تساعد في فهم مقصود الشارع.
7. **تيسير الفقه الإسلامي:** أسهمت القراءات الشاذة في تيسير الفقه الإسلامي، من خلال تقديم حلول لبعض المسائل الفقهية التي لم يرد فيها نص صريح في القرآن الكريم أو السنة النبوية.

وبهذا يتضح أن للقراءات الشاذة أثراً كبيراً في الاختلافات الفقهية، وأنها تمثل مصدراً مهماً من مصادر الاستدلال الفقهي عند كثير من الفقهاء.

#### المطلب الثالث: أهم المصادر التي تحدثت عن القراءات الشاذة

تعددت المصادر التي تحدثت عن القراءات الشاذة، وتنوعت بين كتب القراءات، وكتب التفسير، وكتب أصول الفقه، وكتب الفقه، وكتب اللغة، وكتب الحديث، وغيرها. وفيما يلي عرض لأهم هذه المصادر:

##### أولاً: كتب القراءات

#### 1- المحتسب لابن جني (ت 392 هـ)

كتاب "المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها" لابن جني يركز على تفسير القراءات الشاذة وتوجيهها لغوياً ونحوياً، مع إبراز جمالياتها وارتباطها بالهجات العربية القديمة ويوضح ابن جني أن هذه القراءات ليست أخطاء، بل لها أصول لغوية معتبرة، ويستخدمها كأدلة على صحة قواعد النحو والصرف، مما يجعل الكتاب مرجعاً مهماً في علم القراءات واللغة.

#### 2- غرائب القراءات لابن مهران (ت 381 هـ).

تناول القراءات الشاذة التي خالفت المتواترة، مع نسبتها إلى أصحابها، وتوجيهها، وشرح معانيها وبيّن أوجهها النحوية والغوية، وهو عبارة عن مخطوط حقق كرسالة علمية لنيل درجة الدكتوراه في عام 2019م، في جامعة أم القرى بالملكة العربية السعودية.

### 3- المنتهى في القراءات الخمسة عشر للخزاعي (ت 408 هـ).

من أبرز الكتب التي تناولت القراءات القرآنية، وركز على القراءات الخمسة عشر (العشر المتواترة والخمسة الشاذة)، أهم ما تناوله الكتاب: أنه يضم القراءات العشر المتواترة والخمسة الشاذة، مع توثيق أسانيدها ونسبتها إلى أصحابها، يشرح القراءات من الناحية الغوية والنحوية، ويوضح أوجه الاختلاف بينها، يبرز أهمية القراءات الشاذة في تفسير القرآن وفهم معانيها، مع بيان علاقتها بالمجات العربية، وهو عبارة عن مخطوط حقق في عام (2011م) بمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة.

### 4- الروضة في القراءات الإحدى عشرة للمالكي (ت 438 هـ).

كتاب "الروضة في القراءات الإحدى عشرة" للمالكي يركز على جمع وتوثيق القراءات الإحدى عشرة (العشر المتواترة مع قراءة الحسن البصري الشاذة). أهم ما تناوله: يشمل القراءات العشر المتواترة مع قراءة الحسن البصري، مع توضيح أسانيدها وتوجيه القراءات، يشرح القراءات لغوياً ونحوياً، مع بيان أوجه الاختلاف بينها، يبرز خصوصية قراءة الحسن البصري ويشرحها بالتفصيل، مخطوط تم تحقيقه لنيل درجة الدكتوراه في جامعة الملك سعود بالرياض.

### 5- مفردة ابن محيصن للأهوازي (ت 446 هـ).

أهم ما تناوله الأهوازي أوجه الاختلاف بين قراءة ابن محيصن والقراءات المتواترة (السبع أو العشر) وركز على الفروق في النطق، الإعراب، الصيغ الصرفية، وأحياناً في المعاني، وكان يستشهد بالشعر العربي وكلام العرب لتأييد صحة هذه القراءات، وقد حقق هذا الكتاب في عام 2016م.

### 6- الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها للهندي (ت 465 هـ).

المتواترة ويعرض أوجه الاختلاف بين القراء العشرة المشهورين وأربعون قراءة شاذة غير متواترة لفهم التنوع في نقل النص القرآني، وهو عبارة عن مخطوط حقق عام 2007م.

### 7- الروضة في القراءات الخمسة عشر (ت 438 هـ) أهم ما تناوله الكتاب: أنه يعرض القراءات ويوضح أوجه

الاختلاف بين القراءات الخمسة عشر في الحروف، الحركات، والأداء، ويذكر أسانيد القراءات بدقة، مما يعكس اهتمامه بنقلها بشكل صحيح، ويناقش الجوانب النحوية والغوية المرتبطة بالقراءات حقق كرسالة علمية لنيل درجة الدكتوراه في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام 1995م.

### 8- شواذ القرآن للكرماني (ت 411 هـ). أهم ما تناوله الكتاب: القراءات الشاذة التي القراءات التي لم تصل إلى

درجة التواتر، يوثق القراءات الشاذة وينقلها، مع بيان أسانيدها ودرجة صحتها، يحلل القراءات الشاذة من الناحية الغوية والنحوية، ويوضح تأثيرها على المعنى، يوضح الفروق الدلالية بين القراءات الشاذة والقراءات المتواترة، وهو عبارة عن مخطوط حقق في عام 2025م.

### 9- مصطلح الإشارات لابن القاصح (ت 801 هـ). أهم ما تناوله هذا الكتاب هو أنه يجمع القراءات الثلاث

المكاملة للعشرة، وقراءات الأعمش، والحسن، وابن محيصن، مستنداً إلى كتب معتمدة في علم القراءات مثل "المبهيح"،

"المستنير"، "الإرشاد"، "التذكرة"، و"المفردات". وهدف المؤلف هو تسهيل دراسة الخلافات القرآنية بين القراء الستة وروايتهم بطريقة مختصرة، وهو عبارة عن مخطوط حقق عام 2001م.

10- إعراب القراءات الشواذ للعكبري، أهم ما تناوله "إعراب القراءات الشواذ" تحليل القراءات الشاذة من الناحية النحوية والإعرابية، مع توجيه لغوي واستشهاد بالشعر، وهو عبارة عن مخطوط حقق عام 1996م.

### الخاتمة

بعد هذه الرحلة العلمية في موضوع القراءات الشاذة والاحتجاج بها في الفقه، يمكن استخلاص أهم النتائج التي توصل إليها البحث:

1. تتنوع القراءات الشاذة إلى عدة أنواع، منها: ما خالف الرسم العثماني، وما خالف العربية، وما نقل أحاداً، وما نسب إلى التابعين.

2. يرى الفقهاء والمقرئين عدم جواز القراءة بالقراءات الشاذة في الصلاة، ولا خارجها بنية التلاوة القرآنية؛ إذ يقتصر ذكرها على سبيل الرواية العلمية شأنها شأن سائر الأخبار والآثار.

3. اختلف العلماء في حجية القراءات الشاذة في الفقه، فمنهم من اعتبرها حجة يمكن الاستناد إليها في استنباط الأحكام الفقهية، ومنهم من رفض الاحتجاج بها مطلقاً، ومنهم من فصل في المسألة.

4. أدلة المحتجين بالقراءات الشاذة: استدل المحتجون بالقراءات الشاذة بأنها منقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأنها تفسر القرآن الكريم، وأنها تقيد المطلق وتخصص العام، وأن الصحابة والتابعين عملوا بها، وأنها تبين سبب النزول.

5. أدلة المانعين من الاحتجاج بالقراءات الشاذة: استدل المانعون من الاحتجاج بالقراءات الشاذة بأنها ليست قرآناً، وأنها منسوخة، وأنها مخالفة للقراءة المتواترة، وأنها خبر آحاد.

6. اختلفت المذاهب الفقهية في موقفها من الاحتجاج بالقراءات الشاذة، فالحنفية هم أكثر المذاهب الفقهية احتجاجاً بها، والظاهرية هم أكثر المذاهب الفقهية رفضاً للاحتجاج بها، والمالكية والشافعية والحنابلة اختلفوا في موقفهم منها.

7. يجوز القول بالاحتجاج بالقراءات الشاذة في الفقه وهو الراجح - والله أعلم -؛ وذلك لقوة أدلة المحتجين بها، وسلامتها من المعارضة، مع مراعاة الشروط اللازمة للاحتجاج بها.

وفي الختام، فإن موضوع القراءات الشاذة والاحتجاج بها في الفقه من الموضوعات المهمة في الفقه الإسلامي، التي تحتاج إلى مزيد من الدراسة والبحث، لما لها من أثر كبير في استنباط الأحكام الفقهية، وفهم النصوص الشرعية.

والله تعالى أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

## المراجع

- المسئول، عبد العلي. القراءات الشاذة: ضوابطها والاحتجاج بها في الفقه والعربية. الرياض: دار ابن القيم للنشر والتوزيع، 2008.
- منصور، الأزهرى، محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي أبو. تهذيب اللغة. بيروت: دار إحياء التراث العربى، 2001.
- علي، المطرزي، ناصر بن عبد السيد بن. المغرب في ترتيب المعرب. بيروت: دار الكتاب العربى، 1979.
- مكرم، ابن منظور، محمد بن. لسان العرب. بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، 1994.
- الفارابى، الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، 1987.
- محمود محمد، خليل. المسند الجامع. بيروت؛ الكويت: دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع؛ الشركة المتحدة لتوزيع الصحف والمطبوعات، 1993.
- مفلح، القضاة، محمد أحمد - خلف شكري، أحمد خالد. مقدمات في علم القراءات. عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، 2001.
- يوسف، ابن الجزري، محمد بن محمد بن. مَثْنُ «طَبَقَةِ النَّشْرِ» فِي الْقِرَاءَاتِ الْعَشْرِ. جدة: دار الهدى، 1994.
- Bâzmûl, Muhammed b. Ömer b. Sâlim. *el-Kirâât ve eseruhâ fi 't-tefsîr ve 'l-ahkâm*. Cezâir: Dâru'l-Mîrâsî'n-Nebevi, 2015.
- Sagîr, Mahmud Ahmed. *el-Kirââtü's-şâzze ve tevcîhühâ en-Nahvî*. Dimaşk: 1999.
- الحفيان، أحمد محمود عبد السميع، الشافعي. الوافي في كيفية ترتيل القرآن الكريم (شرح واف لمتني الجزرية وتحفة الأطفال). بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- السيوطي. عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. الإتقان في علوم القرآن. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.
- الرازي، الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر. الفصول في الأصول. الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1994.
- ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1975.
- زكريا، ابن فارس، أحمد بن فارس. معجم مقاييس اللغة. بيروت: دار الفكر، 1979.
- عبد المنعم، محمود عبد الرحمن. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية. الرياض: دار الفضيلة، 2006.
- الجرجاني، علي بن محمد. التعريفات. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، 1988.
- القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد. محاسن التأويل. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- ابن عثيمين، محمد بن صالح محمد. القول المفيد على كتاب التوحيد. الدمام: دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية، 2003.
- الزركشي، محمد بن عبد الله بهادر. البحر المحيط في أصول الفقه. القاهرة: دار الكتب، 1994.
- Kastamonu, Moghalles, Marwan Mohammed A. "حجية خبر الواحد في الأمور الدينية". *Universitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 87-122.
- الإسلامية، لجنة الفتوى بالشبكة. فتاوى الشبكة الإسلامية. الدوحة: الشبكة الإسلامية - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2009.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل. أصول السرخسي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.
- ابن العربي، محمد عبد الله. أحكام القرآن. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- الزرقاني، محمد بن عبد الباقي. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2003.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. البرهان في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1997.
- الغزالي، محمد بن محمد. المنحول في تعليقات الأصول. دمشق: دار الفكر، الطبعة الثانية، 1980.
- الماوردي، علي بن محمد بن محمد، حبيب. كتاب الحاوي الكبير. بيروت: دار الفكر، 1999.
- محمد، ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2002.
- الفتوح، ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي. شرح الكوكب المنير. الرياض: مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية، 1997.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. زاد المسير في علم التفسير. بيروت: دار الكتاب العربى، 2001.

- الزحيلي، محمد، مصطفى. الوجيز في أصول الفقه الإسلامي. دمشق: دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، 2006.
- الأمدي، علي بن أبي علي محمد، سالم. الأحكام في أصول الأحكام. بيروت: المكتب الإسلامي، 1980-1990.
- القرطبي، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار و علماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار. دمشق: دار قتيبة - دمشق | دار الوعي - حلب.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995.
- القرطبي، محمد بن أحمد، الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. بيروت: دار عالم الكتب، جني، ابن جني، عثمان بن. المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1966.
- القاضي، عبد الفتاح بن عبد الغني بن. محمد. الوافي في شرح الشاطبية في القراءات السبع. المملكة العربية السعودية: مكتبة السوادى للتوزيع، الطبعة الرابعة، 1992.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. مفاتيح الغيب. بيروت: دار الكتب العلمية.
- السمعاني، منصور بن محمد، عبد الجبار. تفسير القرآن. الرياض: دار الوطن، 1997.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. الدر المنثور. بيروت: دار الفكر.
- الطبري، محمد بن جرير. الْمُهَذَّبُ النَّقِيُّ الْجَامِعُ لِتَقْسِيرِ ابْنِ جَرِيرٍ الطَّبْرِيِّ. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

## BÖLÜM 4: HAFS RİVAYETİ: ÖZELLİKLER, YAYGINLIK VE SEBEPLERİ

Mustafa SAĞLAM\*, Muhammed Yusuf KÜÇÜK\*\*

### Giriş

Hız. Muhammed'e vahyedilen Kur'an-ı Kerim hem sadırlarda hem de satırlarda muhafaza edilerek günümüze kadar gelmiştir. Kur'an, lafız olarak sahabeden bu yana tâbiûn ve sonraki nesiller tarafından okunmuş, okutulmuş; ezberlenmiş, ezberletilmiş; hem yazılı hem de sözlü olarak korunmuş bir kitaptır. Bu yazılı ve sözlü gelenek kıraat ilmi özelinde gelişmiştir. Kıraat ilmi çeşitli boyutlarıyla (yedi harf özelinde) bu süreçleri inceleyen bilim dalı olarak nitelendirilebilir.<sup>1</sup> Bahsi geçen süreçte şüphesiz kıraat imamlarının rolü büyüktür. Kıraat imamları vasıtasıyla ihtiyar ve iştihar bulan bu ilim, yedi ve on kıraat üzerinde müstakilleşmiştir. Kıraat imamları, talebe yetiştirerek farklı okuyuşları bir sistematik içerisinde aktarmıştır. Her bir kıraat imamı farklı bölgelerde etkinlik göstermiştir. Daha sonra fetihler ve çeşitli amaçlarla yapılan yolculuklar sayesinde dünyanın farklı bölgelerindeki Müslümanlara kıraat eğitimi verilmiş ve öğrenciler yetiştirilmiştir. İlim halkaları genişledikçe kıraatler sadece bulundukları bölgelerde değil birçok İslam ülkesinde yaygınlık göstermeye başlamıştır.

Araştırmanın konusu olan "Hafs b. Süleyman" on kıraat içerisinde yer alan imam "Âsım b. Behdele"nin (ö. 127/745) râvisi konumundadır.<sup>2</sup> Hafs rivayetinin dünya genelinde en çok tercih edilen ve okunan kıraat olduğu görülmektedir. Bununla beraber başka kıraatlerin de yaygın olduğu

\* Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı mustafasaglam@nevsehir.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-5415-2761>.

\*\* Öğr. Gör., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı myusufkucuk@nevsehir.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-8026-1205>.

<sup>1</sup> Kıraat ilminin tanım, kapsam ve tarihi ile ilgili kapsamlı bilgi için bk. Suyûti, el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1974), 1/165.

<sup>2</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn en-Nisâbüri İbn Mihrân, *el-Gâye fi'l-kıraati'l-aşr* thk. Muhammed Gıyâs el-Canbâz, (Riyad: Darü's-Şevaf, 1990), 78-95; Şemsuddin Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fi tabakâti'l-kurra* (Mısır: y.y. 1351), 2/330-334.

bilinmektedir. Ancak dünya genelinde daha çok okunan, okutulan ve tercih edilenin Hafs rivayeti olması ayrıca ülkemizde de Hafs rivayetinin okunup tercih edilmesi sebebiyle bu rivayetin yaygınlık kazanma nedenlerini araştırmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Dünyanın farklı bölgelerinde yaygınlık kazanan diğer kıraatlerin tercih sebeplerine değinmenin başka bir çalışmanın konusu olması gerektiği düşünüldüğü için araştırma Hafs rivayeti özelinde sınırlandırılmıştır. Konuyla ilgili bilinen, müstakil bir kitap olarak; İbrahim Tetik tarafından “Hafs rivayetinin şöhret bulma nedenleri” isminde bir çalışma yapılmıştır. Süleyman Narol’un “İslam Dünyasında Hicri Birinci Yüzyıldan Günümüze Kadar Aşere Kıraatinin Yayılmasının Tarihsel Aşamaları” isimli bir makale çalışması bulunmaktadır. İsmi geçen makale, çalışmaya bir yönüyle yakınlık teşkil etmektedir. Ayrıca Hasan Hüseyin Havuz’un “Usûlî ve Ferşî İhtilaflar Açısından Âsım Kıraatı (Şu’be ve Hafs Rivayeti)” isimli doktora tezinin bir bölümünde konuyla ilgili başlık açılmıştır. Ancak bir kitap bölümü boyutunda buna benzer bir çalışma hâlihazırda bulunmamaktadır. Burada, çalışmanın farkı şöyle izah edilebilir. Öncelikle diğer kıraat imamlarının usullerinden ana hatlarıyla ve kısaca kurra, kıraatler ve yaygınlık durumları şeklinde bahsedilecektir. Sonrasında Hafs rivayetinin diğer kıraatlerden farklılaştığı yönlerini belirtmek suretiyle özelliklerinin ifade edilmesi, en sonunda da yaygınlıkla ilgili belirlenen nedenler gibi bir başlıklandırmaya tabi tutulmak suretiyle konu, orijinal sayılabilecek bir tasnifle işlenecektir. Bu durum çalışmanın farklı yönlerini oluşturmaktadır.

Çalışmamızda öncelikle kıraat imam ve râvilerine yer verilip sonrasında ise dünya genelinde tilavet edilen kıraatlere ve bu kıraatlerin yaygın olduğu bölgelere değinilecektir. Bir sonraki bölümde Hafs’ın hayatına, hoca ve talebelerine yer verilecektir. Üçüncü kısımda ise olabildiğince muhtasar şekilde Hafs rivayetinin kendine has özelliklerine, diğer kıraatlerden ayrılan yönlerine ve Hafs rivayeti özelinde bazı kıraat usul kavramlarının vecihlerine örnekler eşliğinde yer verilecektir. Son kısımda da ulaşılan kaynaklardan istifade edilerek Hafs rivayetinin muhtemel tercih sebeplerine değinilip tarafımızca değerlendirmesi yapılmaya çalışılacaktır.

## 1. Dünya Genelinde Tilavet Edilen Kıraatler ve Bölgeleri

On kıraat olgusunu, te’lif ettiği eserle ilk kez gündeme getiren âlimin “İbn Mihrân” (ö. 381/992) olduğu tahmin edilmektedir.<sup>3</sup> O, yedi kıraat imamına

<sup>3</sup> İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-Nihâye*, 1/49; Abdurrahman Çetin, *Kur’ân-ı Kerîm’in indirildiği Yedi Harf ve kıraatler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 261.

Ebû Ca'fer (ö. 130/748), Ya'kûb (ö. 205/821) ve Halef b. Hişâm'ın (ö. 229/844) kıraatlerini ekleyerek sayıyı ona çıkarmıştır.

Konumuzla bağlantılı olmasından dolayı burada on kıraat imamının ve râvilerinin kimler olduğu ve dünya genelinde yaygınlık kazanmış olmasa bile en azından hangi bölgelerde revaçta olduğu kısaca aktarılmak istenmektedir.

Nafi' b. Abdurrahman (ö. 169/785) Kıraatte Medinelilerin imamıdır. el-Leysî nisbesiyle meşhur olan İmam Nafi' aslen İsfahanlıdır. En meşhur iki râvisinden biri Kâlûn (ö. 220/835), diğeri Verş (ö. 197/812)'tir.<sup>4</sup> Hemen hemen bütün hayatı boyunca Medine'de yaşayan İmam Nâfi' ömrünü burada kıraat öğrenmeye vakfetmiş ve yetmiş kadar tabiden kıraat tahsil etmiştir.<sup>5</sup> Nâfi' kıraatinin dikkat çeken hususiyetlerini şöylece ifade edebiliriz: Bazı yâ'lı kelimeleri hemzeli okuması, birincisi fethalı, ikincisi kesralı ise yan yana geldiğinde ikinci hemzeyi teshîl ile okuması, geçtiği her yerde (تَنگَرُونَ) kelimesin (نَ)lini teşdîd ile okuması, Kâlûn rivayetinde cemî' mîm'lerinin hem sılasız hem sıla ile icra edilmesi, Kâlûn rivayetinde (هو) ve (هي) zamirlerinden önce (و، ف، ل) harflerinden biri bulunduğunda (هـ) harfinin sâkin okunması, Verş rivayetinde sâkin bir harften sonra katî' hemzesi geldiğinde nakl yapılması gibi hususiyetler bu kıraatin öne çıkan farklılıklarından bazılarıdır.<sup>6</sup>

İbn Kesîr (ö. 120/738) el-Mekkî aslen Farslı olup Mekkelilerin kıraat imamıdır. Tâbiûn'dandır. Meşhur iki râvisinden biri el-Bezî (ö. 250/864), diğeri Kunbûl (ö. 291/904)'dür.<sup>7</sup> İbn Kesîr kıraatinin temel özelliklerinden şöyle bahsedebiliriz: Kendinden önceki harf sakin olan (هـ) zahirini sonrasında şöyle bahsedebiliriz: Kendinden önceki harf sakin olan (هـ) zahirini sonrasında dammeli bir vav varmış gibi sıla ile okuması (مِنْهُ آيَاتٌ), aynı şekilde bahsedilen zamirden önce sakin bir yâ ile birlikte bir önceki harfin kesra olması zamirden sonraki harfin de müteharrik olması durumunda zamiri sıla ile okuması (فِيهِ هُدًأ), bir kelimedede iki hemze gelmesi durumunda ikinci hemzeyi teshîl ile okuması, râvisi Kunbûl'un ise ikinci hemzeyi teshîl ile okumasının yanı sıra Verş gibi ikinci hemzeyi harf-i medde ibdâl ederek okuması, açık te (ت) harfleri üzerinde vakf yaptığında (هـ) harfine dönüştürerek okuması, cemî' mîm'lerini sıla ile okuması (هُمُ)، (قُدُسْ) kelimesinin geçtiği her yerde (د) harfini cezm ile

<sup>4</sup> İbn Mihrân, *el-Gâye*, 41-52; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 2/261-263.

<sup>5</sup> Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Kıraat ve esruhâ fî ulûmi'l-Arabîyyeti* (Kahire: Mektebetü'l-Küliyyeti'l-Ezheriyye, 1984), 1/55; Ebû Abdullah Şemseddîn ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Komisyon (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 7/35.

<sup>6</sup> Bk. Abdulfettâh el-Kâdî, *Târîhu'l-kurrâi'l-aşr ve ruvâtihim ve tevâtüri kırââtihim ve menhecü küllin fî'l-kirâet* (Cidde: Merkezü't-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye, 2018), 25.

<sup>7</sup> İbn Mihrân, *el-Gâye*, 53-60; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/443-445.



okuması, Kunbûl'ün (الصراط) kelimesini (السرّاط) şeklinde okuması gibi usul farklılıklarından bazılarını zikredebiliriz.<sup>8</sup>

Ebû Amr b. el-Alâ (ö. 154/771) Basralıların kıraat imamıdır. İlk râvisi ed-Dûrî (ö. 248/862) diğeri es-Sûsî (ö. 261/874)'dir. Ebû Amr aslen İran'da bir şehir olan Kazerunlu'dur. Basra, Kûfe, Mekke ve Medine'de kıraati öğrenmiştir. Basralıların kıraat imamı olan Ebû Amr önemli nahivcilerdendir.<sup>9</sup> Ebû Amr'ın kıraat usulüne dair şu bilgiler aktarılabilir: (هو ve هي) zamirlerinin hâ'ları, kendilerinden önce harekeli (و), (ف) ve (ل) bulunduğu sâkin olarak (فَهُوَ، لَّهُوَ، وَهُوَ) gibi okuması, sâkin hemzeleri, bir önceki harfın harekesine uygun olarak med harfine ibdâl ile okuması (مُؤْمِنُونَ), (الذَّيْبُ), Sûsî'nin mütemâsil, mütecânîs ve mütekârib harflerin her ikisi de müteharrik olduğunda idğam-ı kebir ile okuması (الرَّحِيمِ مَلِكِ), belli şartlar çerçevesinde bazı kelimeleri imâle ile okuması, izafet yâ'sından sonra hemze-i kat' geldiğinde izafet yâ'sını fetha ile okuması (إِنِّي أَعْلَمُ), gibi temel özelliklere sahiptir.<sup>10</sup>

İbn Âmir el-Yahsûbî (ö. 118/736) Şamlıların kıraat imamıdır. Kendisi Tabiun'dandır. Râvilerinin biri Hişâm (ö. 245/859) diğeri İbn Zekvân (ö. 242/857)'dir.<sup>11</sup> İbn Âmir dışında, imamlar içerisinde kıraat ilmini direkt olarak bir sahâbiden alan başka bir imamın bulunmadığı belirtilmiştir.<sup>12</sup> İbn Âmir'in kıraatinin öne çıkan hususlarına kısaca şöyle değinebiliriz: Hişâm'ın ikinci hemzeleri teshîl ile İbn Zekvân'ın ise Hafs gibi tahkik ile okuması, İbn Hişâm'ın, vakf halinde hemze-i mütetarrifeyi (kelime sonunda gelen hemze) medde çevirerek okuması, yine Hişâm'ın sâkin (ذ) harfini bazı harflere idğâm ederek okuması (إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا), İbn Âmir'in sâkin (ذ) harfini (ث) harfine, sâkin (ث) harfini (ت) harfine, sâkin (ذ) harfini (ت) harfine idğâm ederek okuması (أَخَذْتُمْ)-(لَيْسْتُمْ) -يُرَدُّ تَوَابِ), Hişâm'ın bazı surelerde harf-i med olan (ل) harfini imâle ile okuması (عَلَيْكُمْ) vb. yine Hişâm'ın (إِبْرَاهِيمَ) kelimesindeki (ه) harfini, sonrasındaki harf-i med harfî olan (ي) harfî ile birlikte med halinde fetha ile okuması, İbn Zekvân'ın (جَاءَ-شَاءَ) kelimelerinde imâle yapması gibi usulî farklılıkları mevcuttur.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Abdulfettâh el-Kâdî, *Târîhu'l-kurrâi'l-aşr*, 40-41.

<sup>9</sup> İbn Mihrân, *el-Gâye*, 61-70; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/332-333.

<sup>10</sup> Abdulfettâh el-Kâdî, *Târîhu'l-kurrâi'l-aşr*, 49-50.

<sup>11</sup> İbn Mihrân, *el-Gâye*, 71-77; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/354-356.

<sup>12</sup> Tayyar Altukulaç, "İbn Âmir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/308-310.

<sup>13</sup> Abdulfettâh el-Kâdî, *Târîhu'l-kurrâi'l-aşr*, 55-56.

Hamza (ö. 156/773) Âsım ve A'meş'ten sonra Kûfe'nin kıraat imamıdır. Halef (ö. 229/844) ve Hallâd (ö. 220/835) iki râvisidir. Kûfe kurrâsından iki kişinin (Âsım b. Behdele ve Ali b. Hamza el-Kisâî) yanı sıra Hamza'nın kıraatini de yedili sisteminin içine yer almıştır.<sup>14</sup> Hamza kıraatinin bazı özelliklerini şöyle belirtebiliriz: (لَيْهِمْ، إِلَيْهِمْ، لَدَيْهِمْ) deki zamirlerin (و) harflerini damme ile okuması, (أَنْى، نَصَارَى، مُوسَى) gibi kelimelerde - sonrasında sâkin bir harf olmaması durumunda- imâle yaparak okuması, Hamza'nın, iki (و) harfi arka arkaya gelip ikinci (و) harfi kelime sonunda ve kesralı olduğu zaman taklîl ile okuması (مَنْ الْأَشْرَارُ) – (إِنَّ كِتَابَ الْأَنْزَارِ) sâkin bir harften sonra hemze geldiğinde burada vakfedilmemek şartıyla hemzeden önce sekte yaparak okuması (صراط) Halef'in (وَالْيَوْمَ الْآخِرُ) (مَنْ / أَمِنْ) Halef'in sâkin (ذ) harfini (ت) ve (د) harfine idğâm ederek okuması Hallâd'ın ise (ج) harfi dışında sâkin (ذ) harfini tüm harflere idğâm ederek okuması, Hamza'nın (قَدْ) kelimesinin sâkin olan (د) harfini tüm harflere idğâm ederek okuması, yine Hamza'nın Yusuf Sûresinde (هَلْ) kelimesindeki (ل) harfini (س) harfine ve Mutaffifin Sûresinde (هَلْ) kelimesinde bulunan (ل) harfini (ث) harfine idğâm ederek okuması (قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا) Hamza'nın izafet yâ'sını sâkin olarak (هَلْ تُؤْتِي الْقُرْآنَ) okuması, zevaid yâ'sını ise isbât ile okuması (رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءَ) örnek olarak verilebilir.<sup>15</sup>

Kisâî, (ö. 189/805) Hamza'dan sonra Kûfe'nin kıraat imamıdır. Râvileri ed-Dûrî (ö. 248/862) ve Ebû'l Hâris (ö. 240/854)'tir. Hayatının sonuna kadar kıraat ve dil konusunda otorite kabul edilmiştir.<sup>16</sup> Kisâî'nin kıraatinin hususiyetleri şöyle zikredilebilir: Sonunda müenneslik “te” si bulunan kelimeler üzerinde dururken “te” den önceki harfi imale ile okuması (غشَاوَةٌ- غشَاوَةٌ) gibi kelimeler imâle ile okuması, Ebû Amr ile ortak özellik olarak (هي ve هو) zamirlerinin “hâ”ları, kendilerinden önce harekeli “vav”, “fâ” ve “lâm” bulunduğu sâkin olarak okuması (فَهُوَ، لُهُوَ، وَهُوَ) (البيوت) kelimesindeki “sad” harfinin kesra ile okunması ve (ج) kelimesinde de “be” harfinin kesra ile okunması, Kisâî'nin Hallâd gibi (ج) harfi dışında sâkin (ذ) harfini tüm harflere idğâm ederek okuması, müenneslik tâ'sı, (قَدْ) kelimesinin sâkin olan (د) harfini, (هَلْ) ve (هَلْ) kelimesindeki (ل) harfini tüm harflere idğâm ederek okuması, açık tâ (ت) harfi üzerinde vakf

<sup>14</sup> İbn Mihrân, *el-Gâye*, 97-111; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/346-349; Tayyar Altıkulaç, “Hamza b. Habîb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/511-513.

<sup>15</sup> Abdulfettâh el-Kâdî, *Târîhu'l-kurrâi'l-aşr*, 68-70.

<sup>16</sup> İbn Mihrân, *el-Gâye*, 113-120; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/535-540.

yapıldığında (وَجَنَّتْ) harfine çevirerek okuması, Kisâî'nin de Hamza gibi izafet yâ'sını sakın olarak (قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا) okuması, zevaid yâ'sını ise isbât ile okuması (رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءَ) bahsedilen kıraatin temel özellikleri arasında yer almaktadır.<sup>17</sup>

Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48) Medine kıraat imamlarındandır. Râvileri İsa b. Verdân (ö. 160/777?) ve Süleyman b. Cemmâz (ö. 170/786)'dır. Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık elli üç yıl sonra Mescid-i Nebvî'de Kur'ân dersleri vermeye başlamış ve ölümüne kadar bu hizmeti sürdürmüştür. Bundan dolayı "Medine kıraat imamı" diye anılmıştır.<sup>18</sup> İmam Ca'fer'in kıraatine dair bazı öne çıkan hususlar şunlardır: Cemî' mîm'ini kendinden sonraki harf harekeliyse (sonrasında hemze ya da diğer harfler fark etmeksizin) sıra ile (uzatarak) okuması, sâkin hemzeleri Verş ve Ebû Amr gibi ibdâl ile okuması, (خ) ve (غ) harflerini ihfâ ile okuması, İbn Âmir gibi sakın (ث) harfini (ت) harfine, sakın (ذ) harfini (ت) harfine idğâm ederek okuması (أَخَذْتُمْ) (أَبْتِ) kelimesinin geldiği yerlerde vakf yaparken (و) harfine dönüştürerek okuması, izâfet yâ'larını (Kâlûn ile muvafakat) bazı yerlerde fetha ile bazı yerlerde sakın kılarak okuması, (و) harfini her geldiği yerde damme ile okuması (لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا), huruf-u mukatta' içerisindeki hecâ harflerinin her birini sekte ile okuması (كَلِمَاتٍ) gibi temel özellikleri barındırmaktadır.<sup>19</sup>

Ya'kûb (ö. 205/821) Basra kıraat imamlarındandır. Râvileri, Rûveys: (ö. 238/852) ve Ravh (ö. 235/849)'dır. Kıraat ihtilâflarını, onların illetlerini ve nahivle ilgili farklı görüşleri iyi bildiği belirtilmiştir.<sup>20</sup> Ya'kûb kıraatinin öne çıkan özelliklerine şöylece değinebiliriz: Lâm-ı nefiden sonra gelen (خوف) kelimesinin sonunu Kur'ân'da geçtiği her yerde fetha ile okuması (فلا خوف ولا) (هو ve هي) zamirleriyle cem'-i müennes zamirlerini veya yâ-i müşeddedeli bazı kelimeleri vakıf durumunda hâ-i sekte ile okuması (هُوَ: هُوَ- عَلِيَّهِ: عَلَيْهِنَّ: ثُمَّ: ثُمَّ) (عَلِيَّهِ: عَلَيْهِنَّ: ثُمَّ: ثُمَّ) Ruveys'in (جِيءَ، سِيءَ) gibi kelimeleri işmam ile okuması, her ikisi de kesralı veya fethalı olan hemzelerin yan yana bulunması durumunda ikinci hemzeyi teshîl ile okuması, cem-i müzekker ve müennes zamirlerindeki (و) harflerini, kendinden önceki (ي) sakın ise damme ile okuması (عَلِيَّوْنَ)-(فِيهِمْ-عَلَيْهِمْ), Sûsî gibi bazı mütemasil

<sup>17</sup> Abdulfettâh el-Kâdî, *Târîhu'l-kurrâi'l-aşr*, 75-76.

<sup>18</sup> İbn Mihrân, *el-Gâye*, 37-40; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/315; Tayyar Altıkulaç, "Ebû Ca'fer el-Kârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/116.

<sup>19</sup> Abdulfettâh el-Kâdî, *Târîhu'l-kurrâi'l-aşr*, 80-82.

<sup>20</sup> İbn Mihrân, *el-Gâye*, 121-126; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/285; Tayyar Altıkulaç, "Ya'kûb el-Hadramî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/282-284.

harfleri idğâm-ı kebir ile okuması (وَالصَّاحِبِ بِالْجَنِّبِ), izâfet yâ'larını bazen sâkin bazen fetha ile okuması gibi temel usulî farklılıklara sahiptir.<sup>21</sup>

Halef b. Hişâm (ö. 229/844), aynı zamanda Hamza'nın birinci râvisidir. Râvileri İshak b. İbrahim (ö. 286/889) ve İdris b. Abdülkerim (ö. 292/905)'dir. Halef, İmam Hamza'nın kıraatine yaklaşık yüz yirmi yerde ihtilaf ederek farklı tercihlerde bulunması sebebiyle ayrıca on kıraat imamı arasında da yerini almıştır.<sup>22</sup> Halef kıraatinin başlıca özellikleri şunlardır: Emir ya da soru edatı hemzesinin hâfz olduğu kelimelerde; (س) harfi sâkin sonrasında da harekeli hemze geldiğinde (س) harfinin harekesini hemzeye nakl ile (فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ) - (وَسَلُّوا اللَّهَ مِنْ قُضَيْلِهِ) örneklerindeki gibi okuması, Hamza, Kisâi ve Ebû Bekir Şu'be'den farklı olarak<sup>23</sup> Enbiyâ Sûresi 95. Âyette geçen (وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ) ifadesindeki (حَرَامٌ) kelimesini Hafs gibi okuması şeklinde öne çıkan özellikleri barındırmaktadır.<sup>24</sup>

Araştırmamızın üçüncü bölümünde Hafs rivayetini diğer kıraatlerden ayıran özelliklere değineceğimiz için İmam Âsım'ın râvisi olan Hafs b. Süleyman dışında kalan kıraat imamlarına bu bölümde kısaca değinmiş olduk.

Diğer kıraatlerin meşhur olduğu bölgelerde neden tercih edildiği meselesi başka çalışmanın konusu olsa da kısaca, örnek verilerek belirtilecektir. Bir kıraatin geçerliliği için belirli sıhhat şartlarını taşıması gerekirken, o kıraati nakleden imamın da ilmi açıdan yeterli ve güvenilir olması istenilen bir durumdur. İmamın dindarlığı, ahlaki olgunluğu, ilme adanmış bir hayat sürmesi gibi hususlar da dikkate alınmaktadır. Ayrıca, şehir halkının söz konusu imamın bu vasıfları taşıdığı konusunda ittifak etmesi de göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husustur. Bunlar dışında kıraati nakleden imamın ve kıraatin ilmî merkezlerden birinde yer alması, (Medine, Mekke, Şâm, Basra ve Kûfe) fikhî mezheplerin etkisi ve siyâsî otoritenin gücü gibi meseleler kıraatin meşhur olmasındaki temel etkenlerden sayılabilir. Özellikle ilim havzalarında doğan kıraatlerin, farklı bölgelerde kabul görmesinin daha kolay olabileceğinden yukarıda bahsedilmiştir. Örnek olarak, Mısır'ın fethinde ordunun büyük ölçüde Şâm bölgesinden olması sebebiyle, Mısır'da Şâm kıraat geleneği ön plana çıkmıştır. Kıraatlerin zamanla belirli imamlarla

<sup>21</sup> Abdulfettâh el-Kâdî, *Târîhu'l-kurrâi'l-aşr*, 87-89.

<sup>22</sup> İbn Mihrân, *el-Gâye*, 129-131; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/154-155; Tayyar Altıkulaç, "Halef b. Hişâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/237-238.

<sup>23</sup> Hamza, Kisâi ve Ebû Bekir Şu'be bu ifadeyi (حَرْمٌ) şeklinde; (ح) harfini kesra ile (ج) harfini sakin kılıp elif'siz bir şekilde okumuşlardır.

<sup>24</sup> Abdulfettâh el-Kâdî, *Târîhu'l-kurrâi'l-aşr*, 91-92.

anılmaya başlanmasıyla, Şam kıraat ekolünü temsil eden İbn Âmir'in (ö. 118/736) kıraati Mısır'da da yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bununla birlikte, Verş kıraatinin bölgedeki hâkimiyetinden önce, Kûfe kıraat imamlarından Hamza'nın kıraatinin de bölgede etkili olduğu görülmektedir. Nâfi'nin (ö. 117/735) râvilerinden olan Verş (ö. 197/812), Mısır'da doğuyor ve ilk kıraat eğitimini orada alıyor. Daha sonra Medine'ye giderek öğrenmiş olduğu kıraati hocası Nâfi'ye arz ediyor. Verş eğitimini tamamladıktan sonra Mısır'a tekrar dönüyor kıraat ilmini öğretmeyle meşgul oluyor. Verş'in Medine'den Mısır'a dönmesiyle birlikte, bölgedeki kıraat anlayışı giderek Nâfi'nin kıraatine ve özellikle Verş'in rivayetine yönelmeye başlamıştır. Bu dönüşüm sonucunda, Verş kıraati Mısır'da baskın hale gelmiş Kuzey Afrika ve Endülüs bölgelerinde Verş kıraati yaygınlık kazanmış günümüze kadar da bu bölgelerde yaygınlığını sürdürmüştür.<sup>25</sup>

Günümüz İslâm dünyasında on kıraatin, hangi bölgelerde yaygın olduğu/okunduğu hususunda şu bilgileri aktarabiliriz:

İmam Nâfi'nin Kâlûn rivayeti, Libya'da, Tunus ve Mısır'ın bazı bölgelerinde, Nâfi'nin diğer râvisi olan Verş rivayeti ise yine Tunus ve Mısır'ın bazı bölgelerinde, Cezayir, Fas ve Sudan'ın tamamında, Suudi Arabistan'da ise kısmen, Ebû Amr kıraatinin, Sudan, Nijerya ve bazı orta Afrika ülkelerinde, Âsım kıraatinin Hafs rivayeti, doğunun tamamı, Irak, Şam, Mısır'ın çoğu bölgesinde, Hindistan, Pakistan, Afganistan ve ülkemizde yaygınlık kazanmış durumdadır. Hamza kıraatinin yakın zamana kadar Sudan'ın bazı bölgelerinde okunduğu da belirtilmiştir.<sup>26</sup> Buradan anlaşıldığı üzere Hafs rivayetinin İslam dünyasının genelinde okunup okutulduğu görülmektedir.

## 2. Hafs b. Süleyman'ın Hayatı, Hocaları ve Talebeleri

Âsım (ö. 127/745) kıraatinin iki râvisinden biri olan Hafs b. Süleyman, (ö. 180/796) h. 90 yılında (miladi 709) Kûfe'de doğmuştur. Günümüzde tekstil diyebileceğimiz bir işle meşgul olduğu için “Bezzâz” lakabıyla anıldığı belirtilmiştir. Yaşadığı bölgede İbn Ebû Dâvûd ve Hufays isimleriyle bilindiği dile getirilmiştir. Hafs b. Süleyman, İmam Âsım'ın üvey çocuğudur. Kıraat

<sup>25</sup> Tayyar Altıkulaç, “Verş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/63; İbnamin, “Târihu intişârî'l-kiraât” (Erişim 8 Şubat 2025).

<sup>26</sup> Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Darü't-Tûnusîyye, 1984), 1/63; Abdulaziz Süleyman b. İbrahim Muzeyni, *Mebâhis fi ilmi'l-kiraat* (Riyad: Darü'l-Künuzi İşbiyya, 2011), 266-267; Abdu'l-Kayyûm b. Abdi'l-Ğafur Sindî, *el-Medhal ilâ ilmi'l-kiraat* (Cidde: Darü'l-Gavsani, 2021), 255.

eğitimi İmam Âsım'dan (ö. 127/745) almış, Âsım da kıraatini, Abdurrahman es-Sülemî'den (ö. 73/692?) ahzetmiştir. Abdurrahman es-Sülemî'den aldığı usulü aynı şekilde Hafs'a aktarmıştır. Buradan hareketle İmam Hafs'ın isnad zinciri şu şekildedir: <sup>27</sup>

Hafs b. Süleyman>Âsım b. Behdele>Abdurrahman es- Sülemî>Ali b. Ebû Tâlib (ö. 40/661)>Hz. Muhammed (s.a.s).

Abdurrahman es-Sülemî'nin ise kıraatini iki farklı senetten aldığı belirtilmiştir:

Direkt sahâbî olarak Abdullah b. Abbas'tan,<sup>28</sup>

Hz. Ali >Hz. Osman (ö. 35/656) >Übey b. Kâ'b (ö. 33/654?)>Abdullah b. Mes'ud (ö. 32/652-53) >Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665?) >Hz. Muhammed.<sup>29</sup>

Hafs'ın iki tariki vardır:

Ubeyd b. Sabbâh (ö. 235/849)

Amr b. Sabbâh (ö. 221/835)<sup>30</sup>

Hafs, kıraat ilminin yanı sıra fıkıh ve hadis ilmiyle de meşgul olmuştur. Kıraat alanında otorite kabul edilmiştir. Ancak hadis ilmi alanında zayıf kaldığı belirtilmiştir. Ezber kabiliyetinin üst seviyede olduğu belirtilirken kendisinden hadis rivayetinin alınması hususunda dikkat edilmesi gerektiği söylenmiştir.<sup>31</sup> Bu konuyla ilgili şu ifadeler dikkat çekmektedir:

İmam Buhârî (ö. 256/870), râviler onu terk etmişlerdir demiştir. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855), "Hafs'ın hadisi alınmaz; Hafs'ın rivâyetleri tetkik ve tenkite tabi tutulmalıdır." dediği rivayet edilir. Ahmed b. Hanbel'den gelen ilk rivâyete göre bazı hadislerinin kesinlikle kabul edilemeyeceği, ikinci rivayete

<sup>27</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Darü'l-Mearif, 1980), 94-97; Zehebî, *Mârifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakât ve'l-â'sâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: TDV İsam yayınları, 1995), 84; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/254; Tayyar Altıkulaç, "Hafs b. Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/118-119.

<sup>28</sup> Ebû Amr Osmân b. Said b. Osmân Dâni, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'* (Şârika Emirliği: Câmiatü's-Şârika, 2007), 192-198.

<sup>29</sup> Dâni, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 192-198; Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî el-Gırnâtî İbnü'l-Bâzi, *el-İknâ' fi'l-kırâ'âti's-seb'* (Kahire: Dârü's-sahabe li't-türâs), 38.

<sup>30</sup> Dâni, *et-Teysîr fi'l-kıraati's-seb'* (Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabîyy, 1984), 6; Abdülvehhâb b. Yusuf b. İbrahim eş-Şâfi İbn Sellâr, *Tabakâtü'l-kurrâi's-seb'ati ve zikru menâkibehum ve kıraatehum*, thk. Ahmed Muhammed Azûz (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 84-85; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfan fi ulûmi'l-Kur'an* (Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şüreka, 1943), 1/459.

<sup>31</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 94-97; Zehebî, *Mârifetü'l-Kurrâ*, 84; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/254; Altıkulaç, "Hafs b. Süleyman", 15/118-119.

göre ise bazı hadislerinin cerh ve ta'dil yöntemiyle incelenip alınabileceği görüşü ortaya çıkmaktadır. Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) ise: “*Hafs ve Ebû Bekir, Âsım kıraatini en iyi bilenlerdi. Ancak Hafs, kıraatte üstün olmakla birlikte hadiste yalancıdır*” diyerek, kıraat ilmi hususunda Şu‘be’den üstün olduğunu ancak hadis yönünden zayıf olduğunu belirtmiştir. Yine Yahyâ b. Maîn “*Hafs kıraat yönünden Ebû Bekir b. Şu‘be’den daha sıhhatlidir. Hadiste ise Ebû Bekir daha sika bir râvidir*” demiştir.<sup>32</sup>

Hafs b. Süleyman hem Bağdat’ta hem de Mekke’de ikamet etmiştir. Bu bölgelerde Âsım kıraatini okutmuştur. Hocasından farklı olarak yalnızca, Rûm Sûresi 54. Âyette geçen "مِنْ ضَعْفٍ" ifadesini dammeli olarak "ضُعْفٍ" şeklinde “hulf” ile (iki vecih) okumuştur. Böylece fethalı okuyuş şeklini İmam Âsım’dan rivayet etmediği anlaşılmaktadır. Şu an elimizde olan Mushaflarda "مِنْ ضَعْفٍ" ifadesinin fetha ile yazılmış olmasından hareketle bahsi geçen kelimenin Âsım kıraatine göre resmedildiği görülmektedir.<sup>33</sup> İslam dünyasında en çok tercih edilen okuyuşun, Âsım kıraatinin Hafs rivayeti olduğu açıkça görülmektedir.

## 2.1. Hafs’ın Hocaları

Hafs b. Süleyman, kıraat alanında İmam Âsım’dan başka herhangi bir kıraat âliminden ders almamıştır. Dolayısıyla kıraat eğitimindeki tek hocasının, Âsım b. Behdele olduğu anlaşılmaktadır.<sup>34</sup>

## 2.2. Hafs’ın Öğrencileri

Hüseyin b. Muhammed el-Mervezî (?),

Hamza b. Kâsım el-Ahvâl (?),

Süleymân b. Davûd ez-Zehrânî (ö. 324/848),

Hammâd b. Ebî Osmân ed-Dekkâk (?),

Abbâs b. Fazıl es-Saffâr (?),

Muhammed b. Vâkıd (?),

Muhammed b. Fâdıl Zerkân (?),

<sup>32</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Dr. Beşşâr Avvâd Ma’ruf (Beyrut: Darü'l-Mağribi'l-İslâmî, 2002), 9/64.

<sup>33</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 508; Yasin Cenân, *İmam Âsım'ın Ravilerinden Ebû Bekir Şu'be ve Hafs b. Süleyman Arasındaki Rivayet Farklılıklarının Tahlili* (Yozgat: Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 44.

<sup>34</sup> İbnü'l-Cezerî, *Tabakât*, 1/254.

Halef Beyâd el-Haddâd (?),

Amr b. es-Sabbâh (ö. 221/835),

Ubeyd b. es-Sabbâh (ö. 219/834),

Hübeyra b. Muhammed et-Temmâr (?),

Ebû Şuayb el-Kavvâs (?),

Fadl b. Yahyâ, Hüseyin b. Ali el-Cu‘fî (ö. 203/818),

Ahmed b. Cübeyr el-Antâkî (ö. 258/871)

Süleymân el-Fekîmî. (?)<sup>35</sup>

Ulaşılan kadarıyla Hafs’ın öğrencileri yukardaki gibi zikredilebilir.<sup>36</sup>

### 3. Hafs Rivayetini Diğerlerinden Ayıran Özellikler

Bilindiği üzere, Kur’ân tilaveti esnasında tecvid kuralları ve kıraat usulleri bakımından birçok farklı uygulama mevcuttur. Bazı kıraatlerde bu kural ve uygulamalar Kur’ân’ın belli yerlerinde sayılı şekilde bulunurken başka kıraatlerde de oluşum şartları gerçekleştiği takdirde benzer ifadelerin hepsinde uygulanabilmektedir. Bu kural ve uygulamalar tabi ki temelde rivayet usulüne dayanmaktadır.

Hafs rivayetini diğer rivayetlerden ayıran temel konular başlıklar halinde belirtilmeye çalışılacaktır. Bunlar aşağıdaki gibidir:

#### 3.1. İmâle Uygulaması:

“İmâle”, sözlükte “yönelmek, eğmek, çekmek” gibi manalara gelmektedir.<sup>37</sup> Kıraat ilmi terimi olarak ise fetha harekeyi kesra harekesine, "l" harfini "ي" harfine doğru meylettirerek seslendirmektir.<sup>38</sup> “İmâle” uygulaması “taklîl” ve “imale-y-i kübrâ” olarak iki farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır. “İmâle-y-i kübrâ”nın tarifini başta yaptığımız için “taklîl” uygulamasının tarifine değinmek daha doğru olacaktır. “Taklîl”, harfin sesinin

<sup>35</sup> Hafs’ın öğrencilerinin bir kısmının ölüm tarihine ulaşamamıştır.

<sup>36</sup> Zehebi, *Mârifetü'l-Kurrâ*, 1/116; İbnü'l-Cezerî, *Tabakât*, 1/254-255.

<sup>37</sup> Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Darü'l-Mearif, 1119), 6/4309.

<sup>38</sup> Şemsuddin Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Kahire: Darü'l-Kitabü'l-İlmiyye, ts.), 2/30.



fethaya daha yakın bir sesle telaffuzuna denir. Bu tabire ayrıca “imâley-i suğrâ” ve “beyne beyne” de denmektedir.<sup>39</sup>

Hafs rivayetinde yalnızca bir yer “imâle” ile okunmaktadır. Hûd Sûresi 41. âyetteki, “مَجْرِيهَا” ifadesindeki “ر” harfî “imâle” ile okunmuştur.<sup>40</sup> Hamza, Kisâi ve Halefû’l-Aşr “imâle”yi (فرخل) tercih eden kıraat imamlarıdır. Bahsi geçen imamlar, elif yerine gelen (و) ve (ى) harfleri üzerinde tam “imâle” yaparlar. Verş ise bu yerlerde “taklîl”i (elif’i fethaya yakın bir sesle okuma) tercih etmiştir. Ayrıca Ebû Amr da belli şartlar çerçevesinde bazı kelimeleri “imâle” ve “taklîl” ile okumuştur.<sup>41</sup>

### 3.2. İhtilâs Uygulaması:

İhtilasın lûgat manası, “bir şeyi gizlice söylemek, çabuk kapmak” şeklindedir.<sup>42</sup> İstilah manası, “harekeyi gizleyerek okumak ve harekenin üçte birini terk edip kalanını hızlıca telaffuz etmektir.”<sup>43</sup>

Zümer Sûresi 7. Ayette geçen “يَرْضَهُ” kelimesinin sonunda yer alan zamir, kendinden önceki harekeli olması hasebiyle sıla (med) ile okunması gerekirken med yapılmaksızın okunmuştur.<sup>44</sup>

### 3.3. İşmâm Uygulaması:

İşmâm, sözlükte “harfe damme harekesi izafe etmek, koklatmak” manalarına gelmektedir.<sup>45</sup> Kıraat literatüründe “işmâm”, “sükûndan sonra damme harekeye işaret için dudakları öne götürmek/toplamak” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>46</sup> Hafs rivayetindeki örnek dışında farklı “işmâm” uygulamaları da mevcuttur. Ancak konuyu uzatmamak adına bu uygulamalara burada değinmeyeceğiz.

<sup>39</sup> İbn Mîhrân, *el-Mebsût fi’l-kıraati’l-aşr*, thk. Sübey’ Hamza Hâkimî (Dimeşk: Matbûâtu Mecmai’l-Lûgati’l-Arabî, 1980), 118: Bk. Ömer Özbek, *Çağdaş Bir Tecvid Denemesi*, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 113.

<sup>40</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kıraati’l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ’ (Kahire: Darü’l-Kitabü’l-İlmiyye), 2/41.

<sup>41</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30.

<sup>42</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2/1226.

<sup>43</sup> Celalettin Karakılıç, *Tecvid ilmi Kur’ân-ı Kerîm okuma kaideleri* (Ankara: Kalkan Matbaacılık, 2012), 117; Abdullah Benli, *Hafs rivayetiyle Âsım kıraatinin tecvid kuralları* (Kayseri: Tezmer Kardeşler Ofset Matbaacılık, 2015), 176.

<sup>44</sup> Benli, *Hafs rivayetiyle Âsım kıraatinin tecvid kuralları*, 155.

<sup>45</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4/2333.

<sup>46</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 121; Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid istilahları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 79-80; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî terimleri sözlüğü* (İstanbul: İlkharf Yayıncılık, 2018), 43.

Hafs rivayetinde medd-i ârız dışında “işmâm” yapılan tek yer, Yûsuf Sûresi 11. ayette geçen "لَا تَأْمَنَّا" ifadesidir.<sup>47</sup>

### 3.4. Furkân Sûresi 69. Ayetteki "فِيهِ" ifadesi:

Bahsi geçen ifadedeki "ه" zamiri kural gereği -kendinden önceki sakın/harekesiz olduğundan- uzatılmaz. Burada istisna olarak uzatılarak okunmuştur. Med ile okunmasının lafzi ve manevi sebebine değinmek yerinde olacaktır. Lafzi sebebi, dudak harflerinden olan (ف) ve (م) harfleri arasında mahreci en uzakta olan (aksa'l-halk) (ه) harfinin gelmesi ile telaffuzda bir zorluk meydana gelmesidir. Bu zorluğu gidermek için zamir uzatılarak mahreç bölgeleri arasında bir yakınlık tesis edilir. Böylelikle telaffuz kolaylaşmış olur. Ayetin önceki kısmında azabın şiddetine dikkat çekmek için (ه) zahirinin uzatılarak okunması da manevi sebep olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>48</sup>

### 3.5. Teshîl Uygulaması:

“Teshîl”, lügatte "تيسير" manasında “kolaylaştırmak” olarak geçmektedir.<sup>49</sup> Kıraat ıstılahında, art arda gelen iki hemzeden ikinci hemzeyi telaffuz ederken yumuşak bir sesle okumaya “teshil” denmiştir. “Hemze-i müsehhele” olarak da geçmektedir. Hafs rivayetinde “teshil” uygulaması tek bir yerde ve fethalı iki hemze üzerinde gerçekleşirken birinci hemze meftuh, ikinci hemze kesra ya da damme olarak geldiği takdirde de başka kıraat imamı tarafından “teshil” uygulamasının gerçekleştiği görülmektedir. Verş, İbn Kesîr ve Rûveys ikinci hemze kesralı geldiğinde “teshil” ile okur. Hişâm da “teshil” ve “tahkik” olmak üzere iki vecihle okur. İkinci hemze dammeli olduğunda da Nafi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Rûveys teshîl ile Kalûn ve Ebû Ca‘fer, iki hemze arasına elif ziyade ederek med ile beraber ikinci hemzeyi “teshil” ederek okur. Hişâm ise bir yer dışında Kalûn ve Ebû Ca‘fer’e ittifak ederek birinci hemzeyi medle ikinciye “teshil”le okur.<sup>50</sup>

Fussilet Sûresi’nin 44. ayetinde yer alan "أَلَّا عَجِمِي" ifadesinin ikinci hemzesi “teshil” ile okunmuştur. Hemzenin “teshil” ile okunması istifham-ı inkâr içindir. Yani Peygamberin Arap, Kur’ân’ın ise acem olduğu şeklinde bir mana

<sup>47</sup> Karakılıç, *Tecvid ilmi Kur’ân-ı Kerîm okuma kaideleri*, 143.

<sup>48</sup> Dâni, *Câmi’u l-beyân*, 184-185; Benli, *Hafs rivayetiyle Âsım kıraatinin tecvid kuralları*, 155.

<sup>49</sup> İbn Manzûr, *Lisânü l-Arab*, 3/2135.

<sup>50</sup> İbnü l-Cezerî, *en-Neşr*, 207; Temel, *Kıraat ve Tecvid ıstılahları*, 133; Benli, *Hafs rivayetiyle Âsım kıraatinin tecvid kuralları*, 175.; Abdulfettâh el-Kâdi, *Târîhu l-kurrâi l-aşr*, 25-89; Ayrıca bk. Ömer Özbek, *Karşılaştırmalı Kıraat İlmi Meseleleri*, (Kayseri: Kimlik Yayınları), 2019.

çıkmasın diye ayetteki istifham hemzesi, istifham-ı inkâr için kullanılmıştır.<sup>51</sup> Nafi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, Hişâm ve Rûveys de “teshil” uygulamasını şartlar yerine geldiği takdirde her yerde Hafs gibi birinci hemzeyi tahkik, ikincisini “teshil” ile okumuşlardır. Ancak Kâlûn, Ebû Amr Hişâm ve Ebû Ca‘fer birinci hemzeyi med, ikinciye hemzeyi “teshil” ile okumuşlardır.<sup>52</sup>

### 3.6. Sekte:

“Sekte”, lügat manası itibariyle “susmak, sesi kesmek” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>53</sup> İstilah manası, Kur’ân tilaveti esnasında “nefesi kesmeden sesi kesmek” şeklindedir.<sup>54</sup>

Hafs rivayetinde 4 yerde “sekte” uygulaması söz konusudur:

Kehf Sûresi 1. ayetten ikinci ayete vasıl yapıldığında "عَوَجًا \* قَيْمًا" ifadesinde "عَوَجًا" kelimesinden sonra,

Yâsin Sûresi 52. ayette geçen "مِنْ مَرْقَدِنَا" kelimesi üzerinde,

Kıyâme Sûresi 27. ayette geçen "مَنْ رَاقٍ" kelime grubunda "مَنْ" ifadesinden sonra, (idğâm yapmaksızın)

Mutaffîfîn Sûresi 14. ayette geçen "بَلْ رَانَ" ifadesinde "بَلْ" edatının akabinde yine idğâm yapılıksızın sekte yapılır.<sup>55</sup>

Ayrıca “sekte”nin yapılması caiz olan yerler de bulunmaktadır. Enfâl Sûresinin sonundan Tevbe Sûresinin başına geçerken vecihlerden birisi de sekteredir. Hâkka Sûresi 28. ayette, "مَالِيَّة" ifadesindeki “hâ-i sekt” vakıf halinde ittifakla isbât edilerek okunur. Vasıl halinde ise bazı kıraat imamları sonundaki “hâ-i sekt”i düşürerek okurken Hafs, idğâm ve sekte ile iki vecih okumuştur. Yine sonunda “hâ-i sekt” bulunan Kâria Sûresi 10. ayetteki, "مَآ" ibaresinde Hafs, “ızhâr” ve “sekte” olarak iki vecih okumuştur.<sup>56</sup>

Hamza kıraatinde “sekte” uygulamasının birçok yerde belli kurallar çerçevesinde gerçekleştiği daha önce belirtilmiştir. Buradan yola çıkarak,

<sup>51</sup> Hammûş el-Kaysi Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Kesf an vücuhi'l-kıraati's-seb' ve ileliha ve hücceciha* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 2/248-249.

<sup>52</sup> Abdulfettâh el-Kâdi, *Târîhu'l-kurrâi'l-aşr*, 25-89.

<sup>53</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/2046.

<sup>54</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/240; Temel, *Kıraat ve Tecvid ıstılahları*, 118; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi terimleri sözlüğü*, 129.

<sup>55</sup> Benli, *Hafs rivayetiyle Âsım kıraatinin tecvid kuralları*, 117-120.

<sup>56</sup> Demirhan Ünlü, *Kur'ân-ı Kerîm'in tecvidi* (Ankara: M.E.B. Talim Terbiye Kurulu, 1982), 145; Benli, *Hafs rivayetiyle Âsım kıraatinin tecvid kuralları*, 120-121.

Hafs rivayetinde sektelerin sayısal bakımdan az ve uygulama bakımından kolay olduğu söylenebilir.

### 3.7. Hâ-i Sektler:

Hafs rivayetinde hem vasıl hem vakıf halinde okunan "ه" harfleri "hâ-i sekt" kavramıyla izah edilmiştir.<sup>57</sup> 9 yerde geçmektedir:

Bakara Sûresi 259. ayette, "لَمْ يَنْسَأْهُ" kelimesinde,

En'am Sûresi 90. ayette, "اَقْتَدَهُ" ibaresinde,

Hâkka Sûresi 19 ve 25. ayetlerde, "كِتَابِيَّة" ifadesinde,

Hâkka Sûresi 20 ve 26. ayetlerde, "جَسَائِيَّة" kelimesinde,

Hâkka Sûresi 28. ayette, "مَالِيَّة" ifadesinde,

Hâkka Sûresi 29. ayette, "سُلْطَانِيَّة" kelimesinde,

Kâria Sûresi 10. ayette, "مَا هِيَ" ibaresinde.<sup>58</sup>

Hafs'ın vakf ve vasl halinde sabit olarak okuduğu hâ-i sektler, diğer kıraat imamları tarafından vasl halinde ıskat edilerek okunmuştur.<sup>59</sup>

### 3.8. "يَنْصُطُ" ve "بَسْطَةُ" Kelimelerinin Okunuşu:

İmam Hafs, Bakara Sûresi 245. ayette geçen "يَنْصُطُ" ifadesini hem "س" hem de "ص" ile iki vecih okumuştur. Bakara Sûresi 247 ve A'râf Sûresi 69. ayetlerde geçen "بَسْطَةُ" kelimesini hem "س" hem de "ص" harfîyle okuyarak iki vechin caiz olduğunu göstermiştir.<sup>60</sup>

### 3.9. "الْمُصْطِرُونَ" ve "بُصْطِرٌ" Kelimelerinin Okunuşu:

Hafs rivayetinde, Tûr Sûresi 37. ayette yer alan "الْمُصْطِرُونَ" ve Gâşiye Sûresi 22. ayette bulunan "بُصْطِرٌ" ifadesi, elimizde mevcut bulunan mushaflarda yazıldığı gibi "ص" harfî ile okunsa da tercihte öncelik olarak "س" harfî ile okunmuştur.<sup>61</sup> Buradan hareketle Hafs'ın bahsi geçen ifadeleri her iki vecihle de okuduğu anlaşılmaktadır.

<sup>57</sup> Dâni, *et-Teyisr*, 61.

<sup>58</sup> Dâni, *et-Teyisr*, 60; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in faziletleri ve okunma kaideleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 348-349.

<sup>59</sup> Ünlü, *Kur'ân-ı Kerim'in tecvidi*, 145.

<sup>60</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/228-230.

<sup>61</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/328.

### 3.10. Yâsin ve Kalem Sûrelerindeki Huruf-ı Mukattaalar:

Bahsedilen surelerdeki “huruf-u mukattaa”ların kendinden sonra gelen kelimenin ilk harfı olan "و" a idğâm ile birleşip birleşmeyeceği hususu, Hafs’ın, iki farklı tarikten gelen iki farklı rivayetine göre “idğâm” ve “ızhar” olmak üzere iki vecihle okunabileceği şeklinde açıklanmıştır.<sup>62</sup> (Yâsîvve’l-Kur’ânî’l-hakîm) ve (nû’vve’l-kalemi ve mâ yesturûn) gibi “idğâm”lı okuyuş.

### 3.11. İnce ve Kalın Olarak Okunan "ر" Harfi:

Vakıf halinde hem ince hem kalın okunan "ر" harfinin Hafs rivayetindeki örneklerini şöyle sıralayabiliriz:

Yûnus Sûresi 87. ayette, "بِصْرٍ"

Hûd Sûresi 81. ayette, "فَأَسْرَ" <sup>63</sup>

Yûsuf Sûresi 21. ayette, "مِنْ مِصْرَ"

Yûsuf Sûresi 99. ayette, "مِصْرَ" <sup>64</sup>

Tâhâ Sûresi 77. ayette, "أَنْ أَسْرَ" <sup>65</sup>

Şuarâ Sûresi 63. ayette, "كُلُّ فِرْقٍ"

Sebe’ Sûresi 12. ayette, "عَيْنَ الْقَطْرِ"

Kamer Sûresi 16, 18, 21, 30, 37, 39. ayetlerde, "وَنُذِرَ"

Fecr Sûresi 4. ayette, "إِذَا يَسْرَ" <sup>66</sup>

### 3.12. "بِئْسَ الْأِسْمُ" Kelimesinin Okunuşu:

Başlıkta zikrettiğimiz kelime vasıl halinde, "ل" harfinden sonra gelen "إ" harfine hareke verilmeksizin “nakl” ile okunmuştur. Aynı kelime ibtidâ söz konusu olduğunda iki vecih ortaya çıkmaktadır:

“Nakl” ile "لِاسْمُ" şeklinde,

"ل" Takısının hemzesine fetha hareke verilerek "لِاسْمُ" şeklinde.<sup>67</sup>

Bahsi geçen kelimenin bu şekilde okunmasının temel sebebi “iltikâ-i sakineyn” meselesidir. Lam-u Ta’rif’in ilk harfı olan "ل" harfi hemze-i vasl,

<sup>62</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/18.

<sup>63</sup> Aynı kelime ayrıca şu iki surede de geçmektedir: el-Hicr, 15/65; ed-Duhân, 44/23.

<sup>64</sup> Ayrıca bk. ez-Zuhruf, 33/51.

<sup>65</sup> Ayrıca bk. eş-Şuarâ, 26/52.

<sup>66</sup> Benli, *Hafs rivayetiyle Âsım kıraatinin tecvid kuralları*, 162.

<sup>67</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/268.

(اَسْمُ) kelimesinin hemzesi de hemze-i vasl hükmünde olduğu için, “İki sâkin karşılaştığında öncekini kesra harekeyle oku.” kuralına binaen burada "ل" harfi kesra ile okunmuştur.<sup>68</sup>

#### 4. Hafs Rivayetinin Yaygınlık Kazanmasının Sebepleri

Günümüzde Asım Kıraati Hafs rivayetinin dünya genelinde en çok okunan kıraat olduğu bilgisinden hareket edildiği zaman bunun sebepleri hakkında şunlar söylenebilir:

Âsım kıraatinin başlangıçta Kûfe’de meşhur olduğundan bahsetmek gerekir. Âsım kıraatinin, İmam Âsım’dan sonra Kûfe’de yaygınlığı azalmış İmam Hafs’la beraber bu yaygınlık Bağdat ve Mekke’ye taşınmıştır. İbn Mücahid’in (ö. 324/936) yedili sisteminden sonra da Hafs rivayeti kıraat ehli tarafından benimsenmiştir. Hatta kaynaklarda 4. asırda Yemen’de de okunduğu belirtilmiştir. Yine hicri 10. asırda Irak ve çevresinde de Ebû Amr’ın kıraatiyle beraber Hafs’ın kıraat usulünün okutulduğu ve yaygınlık gösterdiği dile getirilmiştir.<sup>69</sup> Saçaklızâde (ö. 1145/1732) *Cühdü’l-mukil* adlı eserinde, Hafs rivayetinin ülkemizde İbnü’l-Cezerî döneminden sonra yaygınlaştığı belirtilmektedir.<sup>70</sup> Buradan hareketle 16. yüzyılda Anadolu’da 18. yüzyılda Şam’da<sup>71</sup> 19. yüzyıl başlarında da Mısır’da yaygınlaşmaya başladığı görülmektedir.

Buradan hareketle günümüzde yaygınlık gösteren Hafs rivayetinin ilk dönemlerden beri tercih edilmiş ve meşhûriyet kazanmış olacağını söyleyebiliriz.

Bu değerlendirmeden sonra Hafs rivayetinin yaygınlık kazanmasının sebeplerini başlıklar halinde şöyle sıralayabiliriz: Yapısal sebepler, sosyal sebepler ve siyasi sebepler.

<sup>68</sup> Atıyye Kâbil Nasr, *Gâyetü’l-mürîd fî ilmi’t-tecvîd* (Kahire: Darü’l-Harameyn, 1994), 286-287; Muhammed Abbâs el-Bâz, *Mebâhis fî ilmi’l-kıraat mea beyâni usuli rivâyeti hafs* (Kahire: Darü’l-Kelime, 2004), 106.

<sup>69</sup> Mehmet Emin Maşalı, “Makdisi’nin Ahsenü’t-Tekâsim’indeki Bilgiler Işığında Kur’an Kıraatlarına İlişkin Tespitler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 183-196.

<sup>70</sup> Saçaklızâde Mehmet Efendi, *Cühdü’l-mukil*, thk. Sâlim Kaddurî el-Hamed (Ürdün: Darû Ammâr, 2008), 117.

<sup>71</sup> *Hafs rivayetinin Şam bölgesinde yayılmasıyla ilgili olarak, Şam bölgesinde Kıraat âlimlerinin azlığı ve kıraatle ilgili Şam ehlinin bilgi eksikliğinin var oluşunun, Hafs rivayetinin yayılmasına katkı sağladığı bilgisi Şam kurrasından olan Muhammed Kerim Râcîh ile yapılan röportajda belirtilmiştir. Şam âlimlerinin idgâmların ve bazı med kurallarının dışında Hafs rivayetiyle ilgili bilgiye sahip olmadığı da ayrıca ifade edilmiştir. Bk. (İbnamin, “Târihu intişâri’l-kıraât”, (Erişim 15 Temmuz 2023)*

#### 4.1. Yapısal Sebepler

##### 4.1.1. Senet, Edâ ve Fesâhat

Senet itibariyle çok sağlam olması, Hafs rivâyetinin yaygınlık kazanma sebepleri arasında zikredilmektedir.<sup>72</sup> Kanaatimizce belirtilen bu sebep, istemeden de olsa diğer kıraatlerin senet açısından problemlili olması gibi bir çelişkiye sebep verecektir. Ayrıca kıraat ilmindeki tevatür ve isnad meselesi hadis ilmiyle farklılık arz etmekte olup aynı dinamiklerle beraber düşünülmemesi gerektiği vurgulanmıştır.<sup>73</sup> Hafs'ın rivâyetinin, hadis terimi olarak âli isnad (rivâyet silsilesinde fazla râvi bulunmaması) şekliyle<sup>74</sup> aktarılmış olması, senet itibariyle daha sağlam bir vasıfta olduğuna işaret etse de daha fazla râvi aracılığıyla ulaşmış olması farklı bir bakış açısıyla düşünüldüğünde yine sağlam bir senede sahip olduğunu gösterebilir. Ancak şöyle demek daha anlaşılır ve makul olacaktır: Kıraatlerin hem isnad zinciri hem de şifâhen aktarılmış olması Hafs'ın rivâyetinin diğer kıraat imamlarının rivâyetleri gibi sağlam bir senetle geldiğine işaret etmekle beraber Hafs'ın kıraatte İmam Âsım dışında hocasının olmaması Hafs rivâyetini biraz daha öne çıkarmış olsa gerektir.

“Eda itibariyle daha kolay olması.”<sup>75</sup> Kıraatin usul kavramlarından olan revm, ihtilâs, imâle, teshîl, işmâm vb. uygulamaların Hafs rivâyetinde çok fazla olmayışı<sup>76</sup> arap olmayanlar için bu vecihleri okumaları bağlamında daha kolay bir hal almasını sağlamıştır diyebiliriz. İlk bakışta Hafs rivâyetinin tercih edilmesinin ve yayılmasının öncelikli sebeplerinden birisinin bu husus olduğu söylenebilir. Her ne kadar Hafs rivâyetindeki uygulamalar/vecihler kolay görünse de dünyanın farklı bölgelerindeki insanlar için Ebû Amr'ın idğâm-ı kebîri veya Nafi' kıraatinin Verş rivâyetindeki ibdâl uygulaması daha kolay gelebilir.<sup>77</sup> Dolayısıyla buradaki kolaylık ifadesi görecelidir diyebiliriz. Örnek olarak, Hafs'ın “idğâm”sız okuduğu (قَدْ ضَلُّوا-إِذْ زَيْنَ) ifadeleri verilebilir. Zira bu kelimelerin “idğâm”lı okunması dile daha kolay gelmektedir.

<sup>72</sup> Ramazan Pakdil, *Ta'lim, tecvid ve kıraat* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 393.

<sup>73</sup> Maşalı, *Kıraat ilmi*, 111-112.

<sup>74</sup> Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyye, 1974), 1/254.

<sup>75</sup> Pakdil, *Ta'lim, tecvid ve kıraat*, 393.

<sup>76</sup> İbnü'l-Cezerî, *Tabakat*, 1/254-255; Altıkulaç, “Hafs b. Süleyman”, 15/118-119.

<sup>77</sup> Muzeynî, *Mebâhis*, 272-273.

#### 4.1.2. Hafs Rivayetinin Kureyş Lehçesine Yakın Oluşu

Kıraat âlimleri nezdinde kıraatin fasih olmasının, tercih sebebi olabileceği görüşü de etkili olmuş olsa gerektir.<sup>78</sup> Bizce de kıraat tercihi söz konusu olduğunda fasih olanın tercih edilmesi oldukça makuldür.

Kıraat farklılıklarını ortaya çıkaran en temel unsur yedi harf hadisidir. Yedi harfin mahiyetiyle ilgili birçok görüş vardır. Bunlardan en çok kabul gören görüşleri şöyle sıralamak mümkündür: Lügat, lehçe ve vecih. Kur'ân'da farklı lehçelerden birçok kelime bulunmaktadır. Kıraat farklılıklarına etki eden lehçesel farklılıklar ise genelde “ferşü'l-huruf” kapsamında karşımıza çıkmaktadır. Buradan ortaya çıkmaktadır ki kıraat-lehçe ilişkisi Kur'ân'ın manasına da etki etmektedir.<sup>79</sup>

Hafs rivayetinin diğer yaygınlık kazanma sebeplerinden birisi olarak, Kureyş lehçesine en yakın kıraat olduğu,<sup>80</sup> Kur'ân'ın da Kureyş lehçesiyle indiği rivayeti belirtilebilir. Bahsettiğimiz bu durumun yine Şiilerin Hafs rivayetini tercih sebepleri arasında olduğu görülmektedir.<sup>81</sup> Hafs rivayetinin Kureyş lehçesiyle yakın olduğu bazı uygulamalar şöyle belirtilebilir: Kureyşlilerin idğâm-ı sağîri tercih etmeleri, Kureyş lehçesinde İmam Hamza'nın sekte vecihlerinin kullanılmaması,<sup>82</sup> (Hafs rivayetinde de dört yer dışında sekte olmaması da aralarında büyük benzerlik teşkil ettiği yorumunu yapmamıza sebep olabilir.) (ج) harfinin damme ve fethalı durumda terkîk ile (ince) okunması bazı kıraatlerde mevcut olmasına karşın Kureyş lehçesinde bu uygulama söz konusu değildir. Hafs rivayetinde de (ج) harfi kesra hareke dışında terkikle okunmamıştır.<sup>83</sup> Diğer taraftan İbn Kesîr'in Mekke kıraat imamı olması hasebiyle Kureyş lehçesinin bu kıraatle daha fazla benzerlik arz etmesi gerektiğini düşündürmektedir. Daha önce belirtildiği üzere İbn Kesîr kıraati “teshîl-sıla-ibdâl” gibi uygulamaları barındırmasıyla öne çıkan bir kıraattir. Hafs rivayetiyle Kureyş lehçesine yakın oluşu bağlamında değerlendirildiği takdirde Hafs rivayetinde, İbn Kesîr kıraatinde bahsi geçen uygulamalardan örnek verilecek olursa “teshîl” bir yerde geçmektedir. Ayrıca

<sup>78</sup> Hammûş el-Kaysi Mekî b. Ebî Tâlib, *Kitâbü't-tebsira fi 'l-kur'âti's-seb'*, thk. Muhammed Gavs en-Nedvî (Bombay: Darü's-Selâfiyye, 1982), 219; İbrahim Tetik, *Tarihîsel, Bilimsel ve Siyasal Boyutlarıyla Âsım Kıraati Hafs rivayetinin şöhrat bulma nedenleri* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021), 160.

<sup>79</sup> İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in nüzulü ve kıraati* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 63-65.

<sup>80</sup> Tetik, *Hafs rivayetinin şöhrat bulma nedenleri*, 167.

<sup>81</sup> Ma'rife, Muhammed Hâdî, *et-Temhid fi Ulûmi 'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru't-Teâruf, 2011), 2/221.

<sup>82</sup> Tetik, *Hafs rivayetinin şöhrat bulma nedenleri*, 167.

<sup>83</sup> Tetik, *Hafs rivayetinin şöhrat bulma nedenleri*, 167.



Kureyş'in sahip olduğu dilin de en fasih lûgat<sup>84</sup> olduğu belirtilmiştir. Hemze'yi tahkikle okumak Araplarda fesahat vesilesi<sup>85</sup> sayılması bilgisini de buna ekleyince Hafs'ın kıraatinde tahkiki sıkça tercih etmesi kıraatinin fesahatine ve Kureyş lehçesine yakın olduğuna bir yönüyle de olsa işaret etse gerektir.

## 4.2. Sosyal Sebepler

### 4.2.1. Hafs'ın Yolculukları ve Talebe Yetiştirmekle Meşgul Olması

Hafs'ın, Kûfe'den Bağdat'a oradan da Mekke'ye yolculuk yapıp bu bölgelerde talebe yetiştirerek kıraatini yaymış olabileceği de zikredilebilir.<sup>86</sup> Daha önce değindiğimiz üzere Hafs'ın, "Bezzâz" lakabıyla anıldığı dolayısıyla kumaş ticaretiyle uğraştığı için çeşitli yolculuklar yaptığı ve bu yolculuklar esnasında da farklı çevreler edindiği muhtemeldir. Bu yüzden de -Kûfe ekolünü temsil eden imamlardan olsa da- kıraatini birçok farklı bölgeye taşıma fırsatı bulmuş olsa gerektir.

Hafs'ın, vefat edene kadar talebe yetiştirmekle meşgul olması bunun yanında İmam Âsım'ın diğer râvisi olan Şu'be'nin ise ölmeden yaklaşık altı-yedi sene önce talebe yetiştirme ameliyesini sonlandırması ve kıraat okutmayı bırakmasının, Hafs rivayetinin Şu'be rivayetinden daha fazla yayılmasına sebebiyet verdiğini söylemek doğru olacaktır.<sup>87</sup> Kıraat ilminin özellikle hem yazılı hem de şifahi olarak aktarıldığı düşünüldüğünde ne kadar çok öğrenci yetiştirilirse okutulan kıraatin yaygınlaşması da aynı oranda hız kazanacaktır.

## 4.3. Siyasi Sebepler

### 4.3.1. Siyasi Müdahaleler ve Osmanlı'nın Kıraat Tercihi

Hafs'ın yaşadığı dönemde Bağdat'ın Abbasî hilafetinin başkenti olması, kendisinin Bağdat ziyaretleri, râvileri olan Ubeyd b. es-Sabbâh (ö. 219/834) ve Amr b. es-Sabbâh'ın (ö. 221/835) Bağdat'ta yaşamaları ve Hafs'ın yaşadığı çevre itibarıyla Kûfe'de bir süre ifa ettiği kadılık görevi ve siyasi erkten görmüş olduğu destekler de Hafs rivayetinin yaygınlık kazanmasına sebebiyet veren etkenlerden olsa gerektir.

Eğitime siyasetin dâhil olması sebebiyle, okutulacak veya tercih edilecek kıraatin siyasi otorite tarafından belirlenmesi, Hafs rivayetinin yaygınlık

<sup>84</sup> Mustafa Hilmi Bilican, *Kıraat ilminde lehçeler (Temim Lehçesi Örneği)*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 31.

<sup>85</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/189.

<sup>86</sup> Muzeynî, *Mebâhis*, 277.

<sup>87</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 71;

kazanmasındaki diğer etkindir. Bu yargıya örnek olarak, Selçuklu döneminde eğitim-öğretim alanına olumlu etkisi olan Nizâmiye Medreseleri'nde kıraat tercihinin Hafs'tan yana kullanıldığı bilgisi verilebilir.<sup>88</sup> Özellikle devlet eliyle medreseler ve eğitim merkezlerinde Hafs rivayetiyle eğitimin yapılması toplumun zamanla bu kıraati içselleştirmesine kapı aralamış olsa gerektir. Bunun sonucu olarak, ilerleyen süreçte de toplumun en iyi bildiği kıraat usulü İmam Âsım'ın Hafs rivayetine ait olacaktır.

Osmanlı Devleti'nin Hafs rivayetini tercih etmesi diğer bölgelere de bu rivayeti okuyan imam ve hâkimleri göndermesi sonucu bahsi geçen kıraatin yaygınlık kazanma hızının arttığı söylenebilir.<sup>89</sup> Bununla beraber Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü tarihlerde diğer kıraatlerin de okunduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Ayrıca Osmanlı hâkimiyetiyle beraber diğer İslam beldelerine matbaanın girmesinin, önceden mahtut (el yazması) olan diğer kıraatleri içeren mushafların yerini yavaş yavaş Hafs rivayetiyle basılmış mushaflara bırakmasına sebep olduğu belirtilmiştir.<sup>90</sup> Buradan hareketle zikredilen faaliyet, ister istemez Hafs rivayetinin Osmanlı devletinin hüküm sürdüğü bölgelerde daha da yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır diyebiliriz.

#### 4.3.2. Fıkıh Mezheplerinin Tercih Edilen Kıraate Etkisi

Kıraatlerin yayılmasında fikhî mezheplerin etkisi olduğu da belirtilmiştir. Örnek olarak, Mâlikî mezhebinin yaygın olduğu bölgelerde Nafi' kıraatinin her iki rivayetinin de yayılması verilebilir.<sup>91</sup> İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) kıraat hocasının Âsım olması, Hanefî mezhebinin Kûfe'de yayılmaya başlaması ayrıca Ebû Hanîfe'nin kıraat tercihlerinde çoğunlukla Âsım kıraatini öncelemesi,<sup>92</sup> Hanefî mezhebinin hâkim olduğu bölgelerde Âsım kıraati ve Hafs rivayetinin daha yoğun bir şekilde tercih edildiği görüşünü destekler niteliktedir. Yine Ebû Hanîfe'nin Âsım kıraatini Hamza kıraati ile karşılaştırırken Âsım kıraatinin sade ve akıcı, Hamza kıraatinin

<sup>88</sup> Muzeynî, *Mebâhis*, 276.

<sup>89</sup> Muzeynî, *Mebâhis*, 274-275; Hasan Hüseyin Havuz, *Usûlî Ve Ferşî İhtilaflar Açısından Âsım Kıraatı (Şu'be ve Hafs Rivayeti)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 131.

<sup>90</sup> Sîndî, *el-Medhal*, 257.

<sup>91</sup> Maşalı, "Makdisî'nin Ahsenü't-Tekâsim'indeki Bilgiler Işığında Kur'an Kıraatlarına İlişkin Tespitler", 183-196; Muzeynî, *Mebâhis*, 276.

<sup>92</sup> Fatih Tok, "Ebû Hanîfe'nin Kur'an Kıraatlerine Yaklaşımı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (2017), 142; Tetik, *Hafs rivayetinin şöhret bulma nedenleri*, 193-195.

gırtlaktan çıkış bakımından daha zor olduğunu dile getirmesi<sup>93</sup> Ebû Hanîfe takipçileri tarafından Âsım kıraatine yönelimin önünü açmış olması muhtemeldir. Mezhebî faktörlerin kıraat tercihinin etkisi, Türklerin çoğunlukta olduğu bölgeler için düşünüldüğünde yine Hafs rivayetinin daha öncelikli bir tercih olduğunu söylemek daha muhtemeldir.

#### 4.3.3. İlk Basılan Mushaf, Mushaflarının Yaygınlığı ve Yayınevlerinin Genel Eğilimi

İlk matbu' mushafın yaklaşık olarak miladi 1694 yıllarında Almanya'da Hafs rivayetiyle basılmış olmasının da Hafs rivayetinin yaygınlık kazanmasına ciddi etki ettiği söylenebilir.<sup>94</sup>

Osmanlı Devleti'nin Hafs rivayetini tercih etmesi diğer bölgelere de bu rivayeti okuyan imam ve hâkimleri göndermesi sonucu bahsi geçen kıraatin yaygınlık kazanma hızının arttığı söylenebilir.<sup>95</sup> Bununla beraber Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü tarihlerde diğer kıraatlerin de okunduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Ayrıca Osmanlı hâkimiyetiyle beraber diğer İslam beldelerine matbaanın girmesinin, önceden mahtut olan diğer kıraatleri içeren mushafların yerini yavaş yavaş Hafs rivayetiyle basılmış mushaflara bırakmasına sebep olduğu belirtilmiştir.<sup>96</sup> Buradan hareketle zikredilen faaliyet, ister istemez Hafs rivayetinin Osmanlı devletinin hüküm sürdüğü bölgelerde daha da yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır diyebiliriz.

Batıdaki büyük Müslüman topluluklar da kendi ülkelerinde/şehirlerinde okutulan ve öğretilen farklı kıraat ve rivayetlere göre Kur'ân okuyorlar. Ancak bu bölgelerin çoğunda yine Âsım kıraatinin Hafs rivayetinin okutulduğu, tercih edildiği görülmektedir.<sup>97</sup> Günümüzde de ihtida eden Avrupa'daki herhangi biri Kur'ân öğrenmek ve okumak istediğinde ulaşabileceği en muhtemel baskı Hafs rivayetiyle yazılmış Kur'ân olacaktır.

Birçok İslam ülkesinde Hafs kıraati dışında başka kıraatlerin kullanılmasını yasal olarak engelleyen düzenlemelerin bulunduğu da belirtilmiştir. Yayınevlerinde genellikle Hafs rivayetinin kullanıldığı görülmektedir. Radyo veya televizyon gibi medya araçlarının da yayınlarında

<sup>93</sup> Tok, "Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Kıraatlerine Yaklaşımı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (2017), 127.

<sup>94</sup> Muzeynî, *Mebâhis*, 276-277; Sindî, *el-Medhal*, 256-257.

<sup>95</sup> Muzeynî, *Mebâhis*, 274-275; Havuz, *Usûlî Ve Ferî İhtilaflar Açısından Âsım Kıraatı (Şu'be Ve Hafs Rivayeti)*, 131.

<sup>96</sup> Sindî, *el-Medhal*, 257.

<sup>97</sup> Sindî, *el-Medhal*, 257.

genellikle Hafs rivayetini kullanmaya izin verdiği dile getirilmiştir.<sup>98</sup> Bu durum, bizce çok hoş karşılanmasa da Hafs rivayetinin resmi ve yaygın okuyuş olarak kabul edildiği birçok İslam ülkesinde görülmektedir.

Buna ilaveten teknolojinin gelişmesiyle meşhur kariler tarafından Kur’ân tilavetleri ses kaydına alınmaya başlanmıştır. On kıraat imamına göre, ravilerin ihtilafı dahil olmak üzere, ses kayıtları ilk olarak 1961 yılında Mahmud Halil Husarî tarafından Mısır radyosunda yayımlanmıştır. Burada dikkat çeken ilk kayda Hafs rivayeti ile başlanılmasıdır. Bu kaydın yaklaşık on yıl radyolarda yayımlandığı belirtilmiştir. Halil Husarî dışında meşhur olan Mustafa İsmail ve Abdussamed gibi okuyuculara bakıldığı zaman tilavet kayıtlarında Hafs rivayetinin baskın olduğu görülmektedir. Abdussamed’in farklı ülkelerin radyosunda farklı kıraatler için kayıt yaptığı görülmektedir. Örnek olarak Abdussamed Mısır, Suudi Arabistan ve Kuveyt kayıtları Hafs rivayeti Fas kayıtları ise Verş rivayeti özelindedir.<sup>99</sup> Dolayısıyla Kur’ân tilavetini herhangi bir okuyucudan dinlemek isteyen birisinin karşılaşacağı ilk kayıtların Hafs rivayeti özelinde olması ve radyoların bu kayıtları uzun süre devam ettirmesi modern dönemde de Hafs rivayetinin yaygınlaşmasına sebep olduğu söylenebilir.

#### 4.3.4. Hz. Ali Kanalından Gelmesi

Kanaatimizce, Fars diyarında özellikle Şiilerin yoğunlukta olduğu bölgelerde Hafs rivayetinin yaygın olmasının temel sebebi, Hafs’ın, kıraat zincirinde Âsım’dan sonra Abdurrahman es-Sülemî kanalıyla Hz. Ali’nin yer almasıdır.

Bu görüşe delil olarak, “Ebû Amr, Âsım, Hamza, Kisâî gibi kıraat imamlarının kıraatlerinin kaynağı, Ehl-i beyt mektebine dayanmaktadır.” ifadesini verebiliriz. Ayrıca Şia, kıraatlerin sahihliğini, imamların kıraat rivayetini Ehli-beyt vasıtasıyla almış olmasına bağlamıştır.<sup>100</sup> Şia’nın, Ehl-i sünnetle ittifak halinde, Hafs rivayetine yukarda bahsettiğimiz sebeple sahip çıkması ve tercih etmesi Hafs rivayetinin okunma alanını genişletmiştir.

Kıraat farklılıklarını ortaya çıkaran en temel unsur yedi harf hadisidir. Yedi harfin mahiyetiyle ilgili birçok görüş vardır. Bunlardan en çok kabul gören görüşleri şöyle sıralamak mümkündür: Lügat, lehçe ve vecih. Kur’ân’da farklı

<sup>98</sup> İbnamin, “Târihu intişâri’l-kıraât” (Erişim 15 Temmuz 2023).

<sup>99</sup> Ahmet Özel, “Abdûlbâsıt Muhammed Abdüssamed” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/300; Tetik, *Hafs rivayetinin şöhret bulma nedenleri*, 99-100.

<sup>100</sup> Reşidüddin Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb Ebû Ca’fer, *Menâkıbü Âli Ebî Tâlib*, thk. Lecnetü min Esâtizati’n-Necef (Necef: Mabaatü Hayriyye, 1376/1956), 1/321.

lehçelerden birçok kelime bulunmaktadır. Kıraat farklılıklarına etki eden lehçesel farklılıklar ise genelde “ferşü’l-huruf” kapsamında karşımıza çıkmaktadır. Buradan ortaya çıkmaktadır ki kıraat-lehçe ilişkisi Kur’ân’ın manasına da etki etmektedir.<sup>101</sup>

Hafs rivayetinin diğer yaygınlık kazanma sebeplerinden birisi olarak, Kureyş lehçesine en yakın kıraat olduğu görüşü<sup>102</sup> belirtilebilir. Bahsettiğimiz bu durumun yine Şiilerin Hafs rivayetini tercih sebepleri arasında olduğu görülmektedir.<sup>103</sup>

#### 4.3.5. Kûfe Ekolünün Etkisi

İstinsah öncesi Kûfe’de İbn Mes’ud’un kıraati yaygınlık istinsah sonrası Abdurrahman es-Sülemî’nin Kûfe’de kıraate yön veren bir konumunun ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>104</sup> Buna ilave olarak Hafs’ın Kûfe’de kısa bir dönem kadılık vazifesini sürdürmüş olması<sup>105</sup> ister istemez siyasi ve dini gücün beraberinde getirdiği olumlu etkilerle kendi kıraatinin öne çıkmasını sağlamış olmalıdır. Kadılık vazifesinin verdiği dini otorite, ilmi alanda kendi görüşlerinin yayılması ve destek görmesi ihtimalini güçlendirmektedir. Aynı zamanda Hafs’ın kıraatte Kûfe ekolüne mensup olduğu düşünüldüğünde Kûfe özelinde ilerleyen süreçte de Hafs’ın yaygınlık kazanmasının önü açılmış olacaktır. Buradan hareketle Kûfe ekolüne gerek kadılık vazifesi gerek kıraat ilminin yayılmasında Kûfe’deki eğitim-öğretim faaliyetleriyle katkıda bulunmuştur. Bunun sonucu olarak da bu bölgede yaygınlık kazanmış olması doğal olsa gerektir.

### SONUÇ

Hafs rivayetinin tercih sebebi isimli çalışmada, karşılaşılan ilk sebep Hafs rivayetinin senedinin sağlamlığı meselesi olmuştur. İlk bakışta, senet yönünden sahihlik tercih sebebi için makul bir gerekçe olarak görülmektedir. Ayrıca Hafs’ın, Âsım b. Behdele dışında hocasının olmaması ve isnad zincirinde fazla râvinin bulunmaması yukarda bahsettiğimiz yargıyı güçlendirmektedir. Ancak daha önce zikrettiğimiz gibi diğer kıraatlerin de sahih bir senetle günümüze ulaştığında bir şüphe olmadığı bilgisi

<sup>101</sup> Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in nüzulü ve kıraati*, 63-65.

<sup>102</sup> Tetik, *Hafs rivayetinin şöhet bulma nedenleri*, 167.

<sup>103</sup> Muhammed Hâdî el- Ma’rife, *et-Temhîd fî Ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’t-Teâruf, 2011), 2/221.

<sup>104</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 68; Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 30.

<sup>105</sup> Abdülhay Hamed b. Muhammed İbnü’l-İmâd el- Akrî el-Hanbelî Ebü’l-Felâh, *Şezerâtü’z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnaûd (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 2/357.

bulunduğuna göre Hafs'ın tercih edilmesindeki temel sebebin bu olduğunu söyleyemeyiz.

Diğer bir konu Hafs rivayetinin daha kolay olduğu görüşüdür. Bunun sebebi Hafs rivayetinde çok fazla usul ve ferş farklılıklarının olmaması olarak açıklanmıştır. Buradan hareketle okunması ve öğretimi diğer kıraatlere göre daha kolay olabilir. Bu konu kanaatimizce görecelidir. Her bölge insanının yaratılış bakımından farklı ağız, çene, diş yapısına sahip olduğu düşünüldüğünde Hafs rivayeti bazı bölge insanlarına zor da gelebilir.

Kıraat âlimleri tarafından fasihliğin kabul görmesi tercih sebebi olarak zikredilebilir. Ayrıca Hafs'ın farklı bölgelere yolculuklar yapması ve ömrünün sonuna kadar talebe yetiştirmesi kıraatinin yaygınlaşmasına oldukça katkıda bulunmuş olmalıdır.

Kıraatlerin yayılmaya başladığı dönem şartları düşünüldüğünde eğitime siyasi otoritenin müdahalesi ve fıkıh mezhebinin kendi görüşü çerçevesinde kıraat tercihinde bulunmak istemesinin hangi kıraatin daha çok yaygınlaşmasında rol oynaması kaçınılmaz olacaktır.

Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü süre göz önünde bulundurulursa tercihe şayan bulduğu Hafs rivayetinin özellikle matbaayla birlikte kendi devleti sınırları dâhilinde yaygınlık kazanması anlaşılması zor bir vakıa değildir. Buna ilaveten fetihlerden sonra Müslüman olan birinin Kur'ân öğrenmek istediğinde Mushaf olarak devlet otoritesiyle daha çok yaygınlık kazanmış Hafs rivayetiyle karşılaşması olağan gözükmektedir. Bu duruma matbu ilk mushafın Almanya'da 17. yüzyıl dolaylarında basıldığı bilgisini eklersek özellikle Avrupa'da Hafs rivayetinin tercih edilmesinin diğer kıraatlere oranla daha fazla olacağı söylenebilir. Yine Modern dönemde de özellikle Suud Devleti'nin her ne kadar diğer kıraatlere göre Mushaf basımı yapsa da daha çok basımı Hafs rivayetiyle gerçekleştirmesi gibi sayabileceğimiz tüm nedenler Hafs rivayetinin yaygınlık kazanması arkasındaki siyasal etkilere işaret eder mahiyettedir. Özellikle günümüz basılı ve dijital mushaflarının çoğunun Hafs rivayetiyle basılıyor olması, teknolojik faktörlerin de dikkate alınmasını gerektirdiği gibi Hafs rivayetinin yaygınlığının nasıl pekiştiğine de işaret etmektedir. Hafs rivayetinin yaygınlık kazanması aynı zamanda diğer rivayetlerin geriye düşmesi sürecini ifade eder. Bu çerçevede yapılan değerlendirmeler böyle bir vesileyle siyasal gücü ele geçirmek ya da elinde bulundurmakla açıklanmak yerine kıraatte birliği sağlama gayretlerine matuf olmalıdır. Ancak esas itibarıyla doğru olan bu çaba herhangi bir kıraate kutsiyet atfetmek yerine kolektif birikimi de dikkate

almak şeklinde gerçekleşmeli, devasa kıraat müktesebatından bir bütün olarak faydalanabilmekten uzaklaşmamalıdır.

Şia taraftarlarının Hafs rivayetinin isnad zincirinde Hz. Ali'nin yer alması sebebiyle bu kıraate sahip çıkmaları İran ve çevresinde de yayılmasına sebep olmuştur. Her ne kadar Şia'nın kıraate bakış açısı problemlili olsa da Hafs rivayetine sahip çıkmaları bu sonucu doğurmuştur.

İslam dünyasının genelinde Hafs rivayetiyle beraber daha önce dile getirdiğimiz gibi Nafi', Ebû Amr ve Hamza kıraatleri de tercih edilip tilavet edilmektedir. Bu durum, geriye kalan İbn Kesîr, İbn Âmir, Kisâî, Halef, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb kıraatlerinin okunmadığı veya okutulmadığı anlamına gelmemektedir. Kıraat eğitim ve öğretimi çoğu İslam ülkesinde farklı usullerde devam etmektedir. Ülkemizde de bilindiği üzere aşere-takrib ismiyle kıraat eğitimleri devam etmektedir.

Günümüzde gerek Arapça gerek Türkçe tecvid öğretiminde materyal olarak kullanılan eserlere bakıldığında ağırlıklı Hafs rivayeti temelli bir anlatım olduğu görülecektir. Bu durum Hafs rivayetinin temel kıraat ve tecvid eğitim-öğretiminde de daha çok tercih edildiğini göstermektedir.

Hafs rivayetinin tercih sebepleri veya başka bir deyişle yaygınlık kazanma nedenleri belirtilmeye ve okurların istifadesine sunulmaya çalışılmıştır. Temenni edilen, çalışmanın faydalı olması ve buna benzer çalışmalara olan teveccühü artırmasıdır.

## Kaynaklar

- Abdulfettâh el-Kâdî. *Târihu'l-kurrâi 'l-aşr ve ruvâtihim ve tevâtûri kırââtihim ve menhecü küllin fi'l-kirâet*. Cidde: Merkezî't-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye, 2018.
- Altıkulaç, Tayyar. “Ebû Ca'fer el-Kârî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/116. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Altıkulaç, Tayyar. “Hafs b. Süleyman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/118-119. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Altıkulaç, Tayyar. “Halef b. Hişâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/237-238. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Altıkulaç, Tayyar. “Hamza b. Habîb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/511-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Altıkulaç, Tayyar. “İbn Âmir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/308-310. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. “Ya'kûb el-Hadramî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/282-284. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Atıyye Kâbil Nasr. *Gâyetü'l-mürîd fi ilmi't-tecvîd*. Kahire: Darü'l-Harameyn, 4. Basım, 1994.
- Benli, Abdullah. *Hafs rivayetiyle Âsım kıraatinin tecvid kuralları*. Kayseri: Tezmer Kardeşler Ofset Matbaacılık, 2015.
- Bilican, Mustafa Hilmi. *Kıraat İlminde Lehçeler (Temim Lehçesi Örneği)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Cenan, Yasin. *İmam Âsım'ın Râvilerinden Ebû Bekir Şu'be ve Hafs b. Süleyman Arasındaki Rivayet Farklılıklarının Tahlihi*. Yozgat: Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âtî's-seb'*. Şârika Emirliği: Câmiatü's-Şârika, 2007.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'*. Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabîyy, 2. Basım, 1984.
- Ebû Ca'fer, Reşidüddîn Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb. *Menâkibü Âli Ebî Tâlib*. thk. Lecnetü min Esâtizati'n-Necef. Necef: Mabaatü Hayriyye, 1376.
- Ebû'l-Felâh, Abdülhay Hamed b. Muhammed İbnü'l-İmâd el- Akrî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnaûd. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1986.
- Bâz, Muhammed Abbâs. *Mebâhis fi ilmi'l-kıraat mea beyâni usulî rivâyeti hafs*. Kahire: Darü'l-Kelime, 2004.
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İlkharf Yayıncılık, 2018.
- Hâdî, Ma'rîfe, Muhammed. *et-Temhîd fi Ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru't-Teâruf, 2011.
- Hatîf el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târihu Bağdâd*. thk. Dr. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. Beyrut: Darü'l-Mağribî'l-İslâmî, 2002.
- Havuz, Hasan Hüseyin. *Usûlî ve Ferşî İhtilaflar Açısından Âsım Kıraatı (Şu'be Ve Hafs Rivayeti)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Havuz, Hasan Hüseyin. “Âsım kıraatinin senedi ve Şu'be-Hafs rivayetlerinin temellendirilmesi”. *Balikesir İlahiyat Dergisi* 12 (Aralık 2020), 105-128.
- İbnamin, “Târihu intişâri'l-kırâât”. Erişim 15 Temmuz 2023. [http://www.ibnamin.com/recitations\\_current\\_places.htm](http://www.ibnamin.com/recitations_current_places.htm)
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Darü't-Tûnusiyye, 1984.
- İbnü'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî el-Gırnâtî. *el-İknâ' fi'l-kırâ'âtî's-seb'*. Kahire: Dârü's-sahabe li't-türâs, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Kahire: Darü'l-Kitabü'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Gâyetü'n-Nihâye fi tabakâtî'l-kurra*. Mısır: 1351.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 6 Cilt. Kahire: Darü'l-Mearif, 1119.
- İbn Mihrân, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn en-Nisâbü'rî. *el-Gâye fi'l-kırâati'l-aşr*. thk. Muhammed Gıyâs el-Canbâz. Riyad: Darü's-Şevaf, 2. Basım, 1990.



- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî. *Kitâbü's-seb'a*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Darü'l-Mearif, 2. Basım, 1980.
- İbn Sellâr, Abdülvehhâb b. Yusuf b. İbrahim eş-Şâfiî. *Tabakâtü'l-kurrâ'l's-seb'ati ve zikru menâkibehum ve kiraatehum*. thk. Ahmed Muhammed Azûz. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 30. Basım, 2016.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Nüzulü ve Kıraati*. İstanbul: İFAV Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Karakılıç, Celalettin. *Tecvid ilmi Kur'an-ı Kerim okuma kaideleri*. Ankara: Kalkan Matbaacılık, 7. Basım, 2012.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Makdisî'nin Ahsenü't-Tekâsim'indeki Bilgiler Işığında Kur'an Kıraatlarına İlişkin Tespitler". *UÜİFD* 15/2 (2006), 183-196.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Hammûş el-Kaysî. *Kitâbü't-tebsira fi'l-kırâ'ati's-seb'*. thk. Muhammed Gavs en-Nedvî. Bombay: Darü's-Selefiyye, 2. Basım, 1982.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Hammûş el-Kaysî. *el-Keşf an vücuhi'l-kıraati's-seb' ve ileliha ve hücceciha*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Muzeynî, Abdulaziz Süleyman b. İbrahim Muzeynî. *Mebâhis fi ilmi'l-kıraat*. Riyad: Darü Künuzi İşbiya, 2011.
- Özbek, Ömer. *Çağdaş Bir Tecvid Denemesi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Özbek, Ömer. *Karşılaştırmalı Kıraat İlmi Meseleleri*, Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Özel, Ahmet. "Abdülbasit Muhammed Abdüssamed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/300. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Pakdil, Ramazan. *Ta'lim, tecvid ve kıraat*. İstanbul: İFAV Yayınları, 13. Basım, 2017.
- Saçaklızâde, Mehmet Efendi. *Cühdü'l-mukıl*. thk. Sâlim Kaddurî el-Hamed. Ürdün: Darü Ammâr, 2. Basım, 2008.
- Sindî, Abdu'l-Kayyûm b. Abdi'l-Ğafur. *el-Medhal ilâ ilmi'l-kıraat*. Cidde: Darü'l-Gavsânî, 2. Basım, 2021.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyye, 1974.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid istılahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Tetik, İbrahim. *Tarihsel, Bilimsel ve Siyasal Boyutlarıyla Âsım Kıraati Hafs rivayetinin şöhrat bulma nedenleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Tok, Fatih. "Ebû Hanîfe'nin Kur'an Kıraatlerine Yaklaşımı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (2017), 123-144.
- Ünlü, Demirhan. *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi*. Ankara: MEB Talim Terbiye Kurulu, 1982.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn. *Mârifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakât ve'l-â'sâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: TDV İsam Yayınları, 1995.
- Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Komisyon. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfan fi ulûmi'l-Kur'an*. Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebi ve Şüreka, 3. Basım, 1943.